RACCOLTA
DI TRATTATI
DI DIVERSI AUTORI
CONCERNENTI ALLA

RELIGION NATURALE
E ALLA
MORALE FILOSOFIA
DE' CRISTIANI, E DEGLI STOICI.

VOLUME PRIMO

CHE CONTIENE

I. Saggio di Filosofia Morale del Sig. di Maupertuis.
II. Ragionamento del Sig. Francesco M. Zanotti.
III. Difesa del Sig. di Maupertuis del P. Ansaldi.
IV. Parere del P. Schiara sopra la Difesa suddetta.

IN VENEZIA
Appresso Pietro Valvasense
In Merceria all' Insegna del Tempo.

MDCCLVI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Digitized by Google

K. K. HOFBIBLIOTHEK

Digitized by Google

A Sua Eccellenza

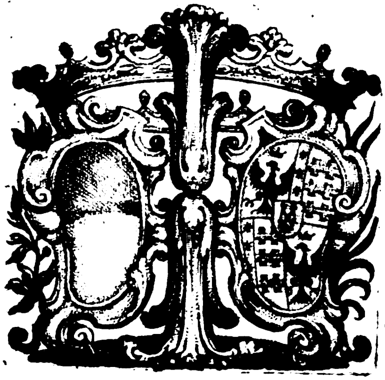
IL SIGNOR CONTE

AGOSTINO NOVARA

E agl' Illustrissimi Signori;

Dottor Niccolo' Benetti Medico;
Dottor Giuseppe Bonaglia Giureconsulto;
Dottor Alessandro Bononi Medico;
Dottor Gaspare Rainieri Roncagalli Giureconsulto;
Capitano Nicola Trotti, Ippolito dalle Monete,
Francesco Recalchi, Giovambatista Ferrozzi,
Giuseppe Bergoncini;
GIUDICE, E MAESTRATO DE' SAVJ
Della Citta' di Ferrara.

Pietro Valvasense.



IN *questi Foglj di mia Stampa, che alle* SS. VV. Illustrissime ed Eccellentissime *rispettosamente presento, e negli altri, che presenterò fra non molto, tutta distesamente*

Digitized by Google

è contenuta una Controversia di sublime e interessante Filosofia tra due de' più celebri Letterati Italiani, occasionata da Libro d' Autor Francese per altri Libri chiarissimo, impugnato in certi punti dall' uno, e sostenuto dall' altro; e le Scritture che in questa disputa uscirono in pubblico fra i due Contendenti, furono come invito per altri Ingegni d' Italia a frammettersi nella contesa, chi l' una favorendo, e chi l' altra parte. Gli atti di questa Controversia, non meu gli stampati, che i manuscritti, quanto desiderati venivano per tutta l' Italia, tanto riusciva difficile il ritrovarli secondo l' ordine e il tempo della loro comparsa: e fu per questo, che pensai a raccoglierli, e unirli, e a pubblica soddisfazione e benefizio in due Volumi pubblicarli. Il mio pensiero trovò in copia chi applauso gli fece, e chi m' invitò, ed affrettò ad eseguirlo, fino a sforzarmi (così efficaci furono le persuasioni, e gl' impulsi) a fare spaccio del primo, appena appena compiuto, col darmi per certo, che commendata sarà la mia diligenza, e vantaggiosa agl' Italiani talenti la mia sollecitudine. Uomini di gran sapere, e probità si sono dati a sperare, che presa, e invaghita dell' alto argomento così gentilmente, e dottamente trattato, in cui ciascun uomo Cristiano (se vi rifletta un sol poco) vedrà d' avervi il massimo de' suoi interessi, cominci la Italiana Gioventù, di grande e vivo talento certamente da Dio Signore dotata, a gustare la saporosa, e insieme nutritiva Metafisica, che fu la madre di quanti seppero, e che pare da qualche tempo in Italia da molti trascurata, e da qualcuno come un martirio dell' ingegno abborrita, per dar tutto il luogo a più dolci, e più facili maniere di filosofare, che sono

studio,

studio, e insieme diletto, e le disuguaglianze de' talenti adeguando, giovano mirabilmente a chi ne sappia alcun poco, a farsi un gran largo in qualsivoglia Uditorio. Questa Raccolta adunque, che all'altrui comodo, e giovamento è diretta, ho giudicato di decorarla col pregiatissimo nome delle SS. VV. Illustrissime, *ed* Eccellentissime, *così per la stima, e venerazione, che a ciascuna d'esse si dee, come perchè Rappresentanti di un' inclita Città, che dovunque hanno luogo, e seguaci le buone Scienze, è rispettata qual madre (nel breve corso di tre secoli) di tanti preclarissimi uomini per dottrina, che in molte Città divisi,*

A molte basterian per tutte ornarle;

nè i metafisici studj sono stati degli ultimi, dov' abbiano sfoggiato i Ferraresi ingegni: di una Città fortunatamente da molti Stranieri trascelta per luogo opportuno (come di aperto, salubre, e lieto clima, e fuor di rumori e distrazioni) dove meditare, e produrre eccellentissimi libri; e dove appunto fu pensata e composta la Difesa dello Scrittore Francese, che fa una, in questa Raccolta, delle due principali figure, e fu come tromba, che svegliò tanti ingegni a correre questo bel campo. L'Autore di tal Difesa, cioè il P. Ansaldi, ha tanta appartenenza colle SS. VV. Illustrissime, *ed* Eccellentissime, *e tanto merito, che non potete non amarlo molto, e molto stimarlo. Egli è uno de' valorosi Professori della vostra famosa Università; e più volte l'udiste dalla Cattedra favellarvi, e più volte ne' Circoli o difender le proprie, o le altrui Tesi impugnare per esercizio d'ingegno; e tutte le volte l'ampiezza della Dottrina unita assai bene alla convenevolezza, e decenza del tratto ne loda-*

Digitized by Google

lodaste, e ammiraste. Nè questa Difesa, e gli altri suoi Scritti, che nella presente Raccolta hanno luogo, l'unica fatica sono essi, a cui si applicasse, poichè fu eletto alla Cattedra Teologale sul vostro Studio: altre Opere egli compose, altre ne rivide, e ripubblicò, che saranno un' eterna testimonianza di quel buon cuore, con cui lo accoglieste, e trattaste, e che l'obbligò a contraccambiarvene come seppe; facendo conoscere, che non in torpido e inutil ozio de' vostri benefizj godeva, ma secondando e compiendo i giustissimi fini di chi lo elesse a quel decoroso Magistero, e di chi si compiaceva di lui, rendevasi faticando alle bell' Arti, e alla Religione di profitto. Io tocco que' punti che sono particolari di Voi, e che ad offerirvi questa mia Raccolta mi determinarono; imperciocchè que' di prudenza, e di dottrina, e que' di affetto alla buona Letteratura, e a' veri Letterati, benchè vi distinguan fra molti, e rendano anch' essi convenientissima questa mia offerta; non vi dorrà s' io li taccio, perchè potrebbero esser comuni con altri. E appunto da que' punti particolari che a dedicarvi queste mie stampe mi consigliarono, principalmente ho speranza, che restino le SS. VV. ILLUSTRISSIME, *ed* ECCELLENTISSIME *favorevolmente disposte ad accogliere con buon volto quest' atto mio rispettosissimo verso la degna Rappresentanza Vostra, e a far meritevole del vostro aggradimento l'ossequio con cui a Ciascuna umilissimamente mi rassegno.*

A' COR-

A' CORTESI LETTORI.

DOpo avere ſpiegato nella precedente mia Lettera dedicatoria l' oneſto fine, che ho avuto nel compilare queſta Raccolta; poche notizie mi reſtano, corteſi Lettori, da ſuggerirvi intorno al modo da me tenuto nell' eſeguirla. Vi premetto l' avvertimento, come ne' Libri, che vi do quì raccolti, ſi trovano diverſe volte citati quegli altri Libri, a' quali fanno riſpoſta, col numero delle pagine giuſta la prima Edizione: e queſte citazioni è ſtato neceſſità il conſervarle in queſto primo Volume come ſtavano nella prima Stampa, e in conſeguenza in vano le cercherete al numero ſteſſo della nuova Impreſſione: difetto, che avrei emendato aſſai facilmente, ſe, quando intrapreſi queſta Riſtampa, aveſſi avuto nell' animo ciò che a lavoro troppo avanzato mi ſopravvenne, e a cui mi riſolſi; ma difetto, che non può eſſervi di molto incomodo, trattandoſi di Libri di poca mole. E' pur neceſſario, che da voi ſi ſappia, che la Verſione, che quì vi porgo, del *Saggio di Filoſofia Morale del Sig. di Maupertuis*, è ſtata fatta di recente ſull' ultima Edizione Franceſe; perchè non abbiate da maravigliarvi, ſe in eſſa non troverete le preciſe parole, di cui ſi ſono ſerviti, citandolo ne' loro Libri, gli Autori che vi do quì raccolti, poichè ciaſcuno a modo ſuo lo traduſſe. Vi ſoggiungo che le *Vindicie Maupertuiſiane* del P. Anſaldi non le ho riſtampate in lingua latina, com' egli le ſcriſſe; poichè ho creduto miglior conſiglio, e più conducente al mio fine, di piacere e giovare agl' Italiani, il pubblicarle nella lingua delle altre Scritture di queſta Controverſia; e ſtrana coſa mi parve, che poteſſe da tutti eſſere inteſo l' Impugnatore del Sig. di Maupertuis, e non da tutti il Difenſore. E fu buona ſorte la mia che il Signor Abate Dorighi Ferrareſe, Giovane di ſingolariſſimo ingegno, a comune benefizio e utilità le aveſſe già volte in Italiano. Finalmente mi rimane da dirvi, che

al Pa-

Digitized by Google

al Parere del P. Schiara non ho dato nella mia Raccolta quell' ultimo luogo, che a riguardo del tempo della ſua Stampa gli ſi doveva; ma quello che competevagli a riguardo del tempo, in cui fu ſcritto. Egli lo compoſe prima che foſſero pubblicati i tre Diſcorſi del Sig. Zanotti, e la Lettera di riſpoſta del P. Anſaldi; o prima almen di vederli, e di ſaperne, lo ſpedì a chi lo ſcriſſe: Ma non è così della Prefazione, che il P. Anſaldi premiſe al Parere: quella sì fu compoſta dopo la ſtampa di tutte l'altre Scritture, e a Controverſia riſpetto a lui terminata, per la riſoluzione che preſe, di non più ſcrivere intorno a una Queſtione ſopra la quale ſi era già abbondevolmente ſpiegato. Di queſte coſe ho ſtimato di dovervi avviſare; e ciò fatto non vi trattengo di più.

SAGGIO

Digitized by Google

SAGGIO
DI
FILOSOFIA MORALE
DEL SIGNOR
DI MAUPERTUIS

TRADOTTO DAL FRANCESE.

Risum reputavi errorem, & gaudio dixi
Quid frustra deciperis?
Ecclesiast. Cap. II.

IN VENEZIA
Appresso PIETRO VALVASENSE
In Merceria all' Insegna del Tempo.

MDCCLVI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE.

S'Egli mi convenisse difendermi dell'avere nella seguente Opera esposta qualche arrischiata opinione, non mi toccherebbe altro fare, fuorchè dire, com'essa Opera è venuta al mondo. Non si tratta quì d'una storia trovata da un Autore per dar concetto al suo libro, ma è un'esatta verità: che avendo io scritto queste riflessioni per me, e per pochissimi dégli amici miei, le mandai al Sig. Presidente Henault, raccomandandogli di verissimo cuore, che non le facesse vedere ad uomo alcuno del mondo: non so in qual forma altri si sia abusato della buona fede di lui; ma non posso dire qual fosse la mia maraviglía, quando intesi, che l'Opera era apparita in Parigi, e che se ne facea romore, più forse di quello, ch'essa merita. Giacchè m'è uscita delle mani, e la qualità sua, per quel ch'io credo, non è da essere disapprovata, ne do quì un'edizione più corretta dell'altre venute in luce, e fatte sopra alcune copie scritte in fretta.

Ora forse, ch'egli pare, ch'io faccia qualche conto dell'Opera mia, mi verrà domandato, perchè dunque non la volea pubblicare? Confesso la debolezza mia. Quello che in essa ho detto lo credo tutto vero, nè l'avrei detto, se non l'avessi stimato tale, e credo ancora, che possa esser utile; contuttociò prevedeva, che potea essere interpretato male, ed eccitarmi contro delle quistioni; e confesso, che quando anche fossi stato sicuro della vittoria, mi piaceva più la mia quiete.

Ogni uomo, che scrive oggidì, è certo di ritrovare due sorti d' Avversarii: un picciol numero, che pare ispirato dall'amore della verità, e un grande solamente dalla malignità animato; io ne ho trovati dell'una qualità, e dell'altra. Procurerò d'appagare i primi; gli altri non meritano risposta. E che importa infine il sapere se la tale, o la tal persona è de'miei amici, o non è?

Ho tanto rispetto per li miei Leggitori, che non voglio intrattenergli parlando di me più a lungo; nè veramente può alcuno parlar di sè, senza prendere un'aria d' umiltà, che

ſpeſſo è preſa a ſoſpetto, o un'oſtentazione, che fa ſempre noja. Molti tuttavia hanno aſſalito l'Opera mia in un modo, che io devo entrare quì in alquante particolarità per forza. S'è voluto dipingerla come un amaro frutto dalla malinconia prodotto. Il Pubblico non ſi dà punto briga di ſapere, s'io ſono malinconico, o allegro; ma pure poichè una tale idea potrebbe preoccupare gli animi contro all'Opera ſteſſa, egli è forſe a propoſito, che coloro i quali non mi conoſcono, ſappiano, ch'io non l'ho ſcritta nè in bando, nè in malinconia; ma ne'miei più felici giorni, in mezzo a una fioritiſſima Corte, e nel Palagio d'un Re, che m'ha poſto in uno ſtato molto più alto di quanto avrei potuto ſperare. Se ſtando in tale ſituazione trovo ancora nella vita de' faſtidj, ciò non dee forſe perſuadermi, che non v'ha genere veruno di vita, che ne ſia eſente?

Parve, che il piano dell' Opera mia offendeſſe, come s' io aveſſi in me propoſto di far odiare la vita. Biaſimevole ſarebbe quel Poeta, o quell'Oratore, il quale con pitture piuttoſto vive, che fedeli, voleſſe ſpargere ſopra i noſtri giorni più triſtezza, e malinconia, che in effetto non hanno; ma un Filoſofo, che novera, e peſa le pene, e i piaceri, è degno di biaſimo? E colui, il quale trova mal fatto, che tal calcolo a lui ſi preſenti, non ſomiglia forſe ad un uomo in diſordine, il quale ſi sdegna col Fattore, perchè gli fa vedere il conto della ſpeſa, e dell'entrate?

Noi leggiamo nella Storia della Filoſofia, ch' Egeſia avea fatto un libro, in cui rappreſentava tanto bene i mali della vita, che molti dopo che l'avean letto, non voleano più vivere. Tolomeo sbandì eſſo libro, e vietò all' Autore l'inſegnare ſiffatta dottrina. Forſe ch'egli ebbe ragione; e perniziosa ſarebbe quell'Opera, che ci dipingeſſe troppo al vivo i mali noſtri; ſe nello ſteſſo tempo non ci rappreſentaſſe il motivo, che ce li dee far ſofferire; e non ci moſtraſſe i rimedj; ma certe Opere vi ſono, le quali, ſe non hanno in sè tanto di pericolo, ſono forſe più mal fatte, nelle quali dopo d'aver dedotto dalla Filoſofia tutte le ragioni, che ci debbono far odiare la vita, ſi traggono poi i motivi per ſopportarla, da una ſorgente diverſa affatto.

Nella

Digitized by Google

Nella presente Opera non ho avuto altro oggetto, che la verità, e per guida la Filosofia. In esse solamente ho fondato il calcolo da me fatto de' Beni, e de' Mali, e da esse sole ho tratto i mezzi per accrescere la somma degli uni, e diminuire quella degli altri: e se ho mirato ad uno scopo più alto, di quello, a cui sembrava, che mi conducesse la via da me tenuta, mi vi ha condotto solamente il filo del ragionare.

Singolarissima sorte ha avuto l'Opera mia; gli uni hanno voluto farla passare per opera d'empietà, gli altri l'hanno presa per libro di Divozione. Non è nè l'una cosa, nè l'altra. I Teologi vogliono con soverchia imperiosità sbandire la facoltà del discorrere, e i Filosofi de' tempi nostri, quando si parla di Dio, credono, che si faccia Catechismi. Il contrasto fra i giudizj dati, mi può far credere, ch'io abbia colto nel mezzo giustamente.

E nel vero la situazione dello spirito mio era tale, che mi trovava ugualmente lontano dalla felicità d'esser devoto, e dalla disgrazia d'esser empio; e mi trovava in circostanze, in ch'io potea scrivere con la maggior libertà del mondo quanto pensava.

Invogliato di migliorare quest'Opera quanto mi fosse possibile, ho voluto aspettare tutte le critiche, che ne fossero uscite: ho fatto con gran diligenza, che mi venissero mandate; ed ecco quelli articoli, ch'io v'ho ritrovato meritare d'essere rischiarati.

DICHIARAZIONI.

I.

E' paruto ad alcuni di ritrovare una specie di scandalo in ciò, che ho detto (Cap. 3.) *Non temiamo dunque di paragonare i piaceri del senso co' più intellettuali piaceri, e non ci facciamo l'illusione da noi di credere, che vi sieno piaceri più nobili gli uni, che gli altri: i piaceri più nobili sono quelli, che sono i maggiori.*

Coloro, che hanno censurato questo Paragrafo, s'erano fuor d'ogni

d'ogni dubbio dimenticati della definizione da me data del Piacere. Egli è cosa certa, che la percezione piacevole da altro non tragge il suo valore fuorchè dalla sua *Intensità*, e *Durata*, e che nell'instante, in cui la considero, quella che nasce dalle più brutali passioni può essere comparata a quelle, che vengono causate in noi dalla virtù più pura. Non conviene confonder quì la *Felicità* col *Piacere*. La Felicità, come detto abbiamo, è la somma de' Beni, che resta dopo d'aver detratta la somma de' mali. E non solamente la Felicità, che nascesse da tali Passioni, non potrebbe venire paragonata a quella, che nasce dalla virtù; ma egli si fa vedere in quest' Opera, che nè pure non esiste come *Quantità positiva*, ch'è quanto a dire, che i Beni, i quali nascono da Piaceri siffatti, sempre saranno distrutti, e sorpassati da que' mali, che in conseguenza ne vengono. Si può dunque negare la realità di quella felicità, che si cercasse ne' Piaceri del corpo, ma non si può negare la realità d'essi Piaceri; non si può negare, che non possano essere paragonati a' Piaceri dell' anima, e che non possano anche sorpassargli.

Molto maggiori Filosofi di quelli, che mi vogliono riprendere, per avere confuso il Piacere con la Felicità, sono caduti in diversi Sofismi, e contraddizioni. Le invettive loro contro a' Piaceri de' sensi possono riscaldar il cuore: ma vi saranno anche degl' ingegni più tocchi da que' freddi, e secchi calcoli, ch' io do fuori, che da declamazioni fondate in falsi principii.

II.

Sotto a' due generi io ho compreso tutti i Piaceri, e le Pene; ho nominato *Piaceri*, e *Pene* del corpo tutte quelle percezioni, che l' Anima riceve dalle impressioni de' corpi stranieri sul nostro; e ho nominato *Pene*, e *Piaceri* dell' Anima tutte le percezioni, che riceve l' anima senza il mezzo de' sensi. E ho ridotto i Piaceri dell' Anima a due soli oggetti; alla pratica della *Giustizia*, e alla vista della *Verità*: le Pene dell' anima nell' aver mancato all' uno, o all' altro di questi

ogget-

Digitized by Google

oggetti. Un amico degno di rispetto ha creduto, che l'enumerazione da me fatta non fosse compiuta; e che vi sieno Piaceri, e Pene, che non si possano ridurre nè all' un genere, nè all'altro degli stabiliti da me.

Siccome certamente avverrebbe, che quel, che ha fatto arrestare l'uomo, di ch'io parlo, anche altri ne arresterebbe, e forse io non m'era spiegato a bastanza; torno ancora ad esaminare se la mia divisione de' Piaceri, e delle Pene comprende tutto; e cerco nell'esempio, che mi venne proposto, se vi fosse qualcosa, che derivasse da altre origini, che dalle assegnate da me, e che faccia un genere da sè, e a parte; o se solamente è un caso composto dalle cause comprese nella mia enumerazione.

La morte m'ha tolto l'amico mio; e ho perduto un uomo, che mi procurava mille agi, che lusingava il mio genio, e le mie passioni; un oggetto, che piaceva a gli occhi miei, una voce delicata all'orecchio mio: e fino a quì la mia Pena non appartiene ad altro, che al corpo.

Mi dolgo per la perdita d'un uomo, che m'ajutava a scoprire la Verità, un uomo virtuoso, che m'intratteneva nella pratica della Giustizia; la mia Pena appartiene all'anima.

E se molti de' siffatti motivi si ritrovano insieme congiunti, la mia Pena è un sentimento misto, riferentesi all'Anima, e al Corpo; e a ciascheduno de' due o più o meno, secondo la dose de' motivi.

S'egli in tal forma si vuol fare l'analisi de' casi più avviluppati, ricordandosi delle definizioni date da me (Cap. 3.) sempre si ritroverà, che i Piaceri, e le Pene non hanno altra origine, che quella la quale venne da me assegnata ad esse.

III.

Venni rimproverato d'aver troppo favorevolmente parlato del *Suicidio*. Considerando il Suicidio fuori del timore, e della speranza d'un' altra vita; io l'ho riguardato come un rimedio utile, e lecito. Considerandolo, come uomo Cristiano

Digitized by Google

no l'ho riguardato, come un'azione la più rea, o la più pazza del mondo. E tutto ciò tanto evidente mi sembra, che non saprei dir cosa veruna, che possa accrescerne l'evidenza. Se non vi fosse nulla, passata questa vita, spesso sarebbe conveniente il terminarla: ma la infelicità della nostra condizione presente, in cambio di farne cercar il rimedio nell' anichilamento, ci prova all'incontro, che siamo destinati ad una vita più felice, la speranza della quale ci dee rendere sofferibile questa, che quì abbiamo.

IV.

S' è voluto attribuirmi a colpa, ch' io abbia detto, che *la Religione non si può rigorosamente dimostrare*. Io lo ripeto; se rigorosamente si potesse dimostrare, tutto il mondo la seguirebbe. Non esce alcuno dalle Scuole di Geometria, che abbia un menomo dubbio sulle proposizioni da lui intese: Oh! di quelli, ch'escono da' Banchi della Teologia, quanti ve ne sono di persuasi! (*a*) L'ho detto: in ciò conviene, che il cuore ajuti l'ingegno a persuadersi. E questo è quello, che mi fa a punto dar tanto di peso alla prova tratta dalla Felicità, che apporta seco la Religione.

V.

Una parola ancora mi resta a dire, che quasi è inutile; ed è sopra lo stile dell'Opera. E' stato trovato malinconico, e secco: confesso, ch'è tale, ma non credo, che dovesse essere altrimenti. Quando fossi anche stato capace d' ornarlo di fiori, la severità dell'argomento non me l'avrebbe permesso.

CAPI-

(*a*) *Questo deve essere il pregio della Fede.*

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO.

In che consiste la felicità, e l'infelicità.

CHIAMO *piacere* ogni percezione, che l'anima vuol piuttosto provare, che non provare. Chiamo *pena* ogni percezione, che l'anima vuol piuttosto non provare, che provare.

Ogni percezione in cui vorrebbe l'anima fissarsi senza desiderare d'allontanarla da sè, ed in questo frattempo non vorrebbe nè passare ad un'altra percezione, nè dormire; ogni percezione di tal sorta è un *piacere*. Il tempo, che dura questa percezione, è ciò, che io chiamo momento felice.

Ogni percezione, da cui l'anima vorrebbe sottrarsi, di cui desidera l'assenza, e nel tempo che ne prova l'impressione, vorrebbe passare ad altra idea, o dormire; percezione di tal sorta, è una *pena*. Il tempo che dura questa percezione, è quel che io chiamo *momento infelice*.

Non so se vi sieno percezioni indifferenti, la presenza cioè, o l'assenza delle quali sieno perfettamente uguali. Ma quando tali percezioni si diano, egli è evidente, che sono inefficaci per la *felicità*, e per l'*infelicità*.

In ciaschedun momento felice o infelice non basta considerar la *durata*; bisogna aver riguardo alla grandezza del piacere, o della pena; chiamo questa grandezza *intensione*. L'intensione può essere sì grande, che, sebbene la durata fosse molto corta, il momento felice, o infelice equivalesse ad un altro, la cui durata avesse maggior estensione, ma minore intensione. Parimente la durata può essere sì lunga, che sebbene l'intensione fosse molto piccola, il momento felice, o infelice fosse equivalente ad un altro di maggior intensione, e di minor estensione.

Dunque per rilevare la stima de' momenti felici, o infelici conviene aversi riguardo non solamente alla durata, ma anche all'intensione del piacere, o della pena. Un' intensione doppia, ed una durata semplice possono fare un momento eguale a quello, la cui intensione sarebbe semplice, e doppia la durata. Generalmente parlando *l' estimazione de' momenti felici, o infelici è il prodotto dell'intensione del piacere o della pena per la durata*. Possono facilmente paragonarsi le durate; abbiamo strumenti da misurarle indipendentemente dalle illusioni, che possiamo farci. Non va così dell'intensioni; non puossi già dire, se l'intensione d'un piacere, o d'una pena è precisamente doppia, o tripla dell' intensione d' un altro piacere, o d'un'altra pena.

Ma benchè non abbiamo verun esempio di esatta misura per l'intensioni, ben per altro sentiamo, che l' une sono più grandi dell' altre, e non lasciamo d' insieme paragonarle. Ciaschedun uomo naturalmente fa conto dell' intensione, e della durata nella stima confusa, che egli fa de' momenti felici, o infelici; ora egli preferisce un piccolo piacere di lunga durata ad un altro piacere più grande sì, ma che passa più presto; ora un piacere grandissimo e brevissimo ad un minore, e più lungo. Il medesimo dicasi della pena, benchè molto grande; essa può essere sì breve, che taluno più volentieri la soffrirà, che una pena più piccola, e di maggior durata; e può essere sì piccola, che sebbene un tempo molto lungo durasse, sarebbe da alcuno preferita ad altra pena

bre-

brevissima, ma troppo grande. Ciascheduno fa, come può, la divisata comparazione, e quantunque differenti siano i calcoli, contuttociò non è meno vero, che la giusta stima de' momenti felici, o infelici, consiste, come si è detto, nel prodotto dell'intensione del piacere, o della pena per la durata.

Il *Bene* è una somma di momenti felici. Il *Male* all' opposto è una somma d' infelici momenti. Egli è evidente, che queste somme per essere eguali, non occuperanno intervalli di tempi eguali. Ove sarà più intensione, ivi sarà meno durata; e viceversa ove sarà durata più estesa, ivi sarà minore intensione. Queste somme formano gl' elementi della felicità, e dell'infelicità.

La *Felicità* è la somma de' beni, che restano dopo la sottrazione de' mali.

L'*Infelicità* è la somma de' mali, che restano dopo la sottrazione de' beni.

Di quì si vede, che la felicità e l'infelicità dipendono dalla compensazione de' beni, e de' mali. L' uomo il più felice non è sempre quello, che ha avuto la più grossa somma de' beni. Hanno i mali nel corso del viver suo diminuita la sua felicità, ed è possibile, che la somma loro sia stata sì grande, che abbia diminuita la sua felicità più di quello, che contribuiva ad accrescerla la somma de' beni. L'uomo il più felice è quello, cui dopo d' essersi fatta la sottrazione della somma de' mali, resta maggiore la somma de' beni. Se la somma de' beni, e la somma de' mali sono eguali, non può chiamarsi l'uomo nè felice, nè infelice. Il suo essere equivale al niente. Se la somma de' mali supera la somma de' beni, l'uomo è infelice; più o meno, secondo il maggior o minor eccesso di questa somma sopra dell'altra. Il suo essere non equivale al niente. Non si può finalmente giudicare della felicità, e dell'infelicità se non se dopo l'ultimo calcolo, dopo l'ultimo bilancio de' beni, e de' mali.

E perchè i beni ed i mali sono gl'elementi della felicità, o infelicità nostra, dovrebbe per ciò ogni nostra premura essere impiegata a fare diligente comparazione degl' uni cogl'

Digitized by Google

altrì per preferir sempre il bene più grande, ed il più gran male evitare; ma tale comparazione è traversata da molte difficoltà, e ciascheduno la fa diversamente.

V' ha chi per alcuni momenti piacevoli perde la sua salute, o distrugge la sua fortuna. Tal'altro rinunzia a' più vivi piaceri per veder crescere un tesoro, di cui egli non goderà giammai. Uno languisce in mezzo a' lunghi dolori della pietra. Un altro soffre la più crudele operazione per esserne liberato.

E benchè i beni, ed i mali apparischino di specie molto differenti, non si omette di paragonar gl' uni cogl' altri, e quegl'ancora che sembrano i più eterogenei. Quindi avvenne, che Scipione trovò un maggior bene in un'azione generosa, che ne' piaceri, che gustar poteva colla sua Prigioniera.

Quel che aggiunge nuova difficoltà alla comparazione, si è la differente lontananza, donde uno osserva i beni, ed i mali. Se bisogna paragonare un ben lontano con un ben presente, o un mal presente con un mal lontano, rado si farà bene l' indicata comparazione. Nulladimeno l' irregolarità delle distanze cagionar non dovrebbe difficoltà fuorchè nella pratica: perciocchè il tempo avvenire, che mercè dello stato presente di nostra età, e di nostra salute è a nostra portata, potrebbe ravvisarsi poco meno che come il presente.

V' ha di più un' altra comparazione di maggior difficoltà, nè punto meno necessaria. Essa consiste nel paragonare il bene col male. Mio intendimento è quì di significare la stima del male, che converrebbe ragionevolmente soffrire per equivalente di tale, o di tal altro bene. Benchè non può tal comparazione farsi per lo più con giustizia, contuttociò vi sono infiniti casi, ove uno sente essere cosa utile soffrire un male per godere d'un bene, o astenersi da un bene, per evitare un male. Cresce poi la difficoltà della comparazione, se i beni ed i mali sono veduti in differenti lontananze.

In tutte queste comparazioni consiste la *prudenza*; dalla difficoltà di rettamente farle nascere il piccolo numero degl' uomini *prudenti*; e dalle differenti maniere, colle quali fannosi

Digitized by Google

nosi questi calcoli resulta l' infinita varietà della condotta degl' uomini.

CAPITOLO II.

Che nella vita ordinaria la somma de' mali eccede quella de' beni.

SI è già definito il piacere ogni percezione, che l' anima vuol piuttosto provare, che non provare, ogni percezione, in cui ella vorrebbe fissarsi, e nel tempo, che la sente, non desidera nè il passaggio ad altra percezione, nè il sonno. Si è definito la pena, ogni percezione, che l' anima vorrebbe piuttosto non provare, che provare; ogni percezione, che l' anima vorrebbe evitare, e nel tempo, che essa percezione agisce sovra di lei, desidera di passare ad altra idea, o al sonno.

Se dopo queste cognizioni prendiamo ad esaminare la nostra vita, rimarremo sorpresi, e spaventati nel vedere quanto essa è ripiena di pene, e quanto è scarsa di piaceri. In fatti quanto di rado avviene, che l' anima sia occupata da percezioni, di cui ami la presenza! La vita è ella altro che un continuo desiderio di passare da una percezione ad un' altra? Vivesi ne' desiderj, e tutto il di mezzo, che ne separa il compimento, noi il vorremmo distruggere: noi vorremmo sovente soppresse settimane, mesi, ed anni interi; non acquistiamo alcun bene senza pagarlo di nostra vita.

Se Dio soddisfatti rendesse i nostri desiderj, sopprimendo per noi tutto il tempo, che vorremmo sopprimere, rimarrebbe sorpreso il vecchio nel vedere la corta sua vita; e forse la durata della vita più lunga si ridurrebbe ad alcune ore.

Or tutto il tempo soppresso, tutto il tempo, di cui taluno avrebbe dimandato la soppressione, per passare al compimento de' suoi desiderj, cioè per passare da una ad altre percezioni; tutto questo tempo non è composto, che di momenti infelici.

Pochi

Digitized by Google

Pochi, cred' io, sono quegl' uomini, quali non convengono, che la lor vita è stata molto più ripiena di questi momenti, che di momenti felici, quando in questi momenti non considerassero se non che la sola durata; ma se vi si faccia entrare anche l' intensione, la somma de' mali resterà di molto accresciuta, e sempre più vera farassi conoscere la proposizione: *che nella vita la somma de' mali eccede la somma de' beni.*

Tutti i divertimenti degl' uomini provano l'infelicità di lor condizione. Non per altro motivo, che per evitare fastidiose percezioni, quello giuoca agli scacchi, quell' altro corre alla caccia, tutti in occupazioni serie o frivole cercano l' obblio di loro stessi. Bastevoli non sono l' indicate distrazioni; sono gl' uomini ricorsi ad altri mezzi; gl' uni con spiritosi liquori risvegliano nell' anima loro un tumulto, che fintanto che dura, ella perde l' idea, che la tormentava; gl' altri col fumar delle foglie d' una pianta, cercano di rendere stupida la noja loro, ed insensibile; v' ha finalmente chi incanta le sue pene con un sugo, che lo pone in una specie d' estasi. Nell' Europa, nell' Asia, nell' Affrica, e nell' America tutti gl' uomini, per altro sì diversi ne' loro usi, hanno cercato rimedj al mal del vivere.

Si interroghi pure qualunque uomo, e si vedrà, che ben pochi, di qualunque condizione essi sieno, volessero ricominciare la loro vita, tal quale è stata; e volessero ritornare nelle medesime circostanze, in cui si sono trovati: segno evidente, che accordano aver incontrati più mali che beni.

E' questa dunque la sorte della natura umana? è ella irrevocabilmente condannata a sì rigoroso destino? oppure ha ella mezzi per mutare questa proporzione tra i beni ed i mali? non è forse questo un effetto del poco uso o del cattivo uso, che l' uomo fa di sua ragione, che rende sì funesta questa proporzione? una vita più felice non sarebbe ella il prezzo delle sue riflessioni, e de' suoi sforzi?

CA-

Digitized by Google

CAPITOLO III.

Rifleſſioni ſulla natura de' Piaceri, e delle Pene.

I Filosofi d' ogni tempo hanno ben conoſciuto quanto importi la ricerca della felicità; e ne hanno fatto il principal loro ſtudio. Se eſſi non hanno trovato la vera ſtrada, che vi conduce, hanno almeno battuta quella, che vi s' avvicinava. Facendoſi comparazione tra quello, che hanno diſcoperto nell'altre ſcienze, e gl'eccellenti precetti, che c' hannò laſciato per renderci felici; recherà meraviglia il vedere quanto più in queſta ſcienza, che nell'altre ſi ſieno avanzati i loro progreſſi.

Non prenderò quì a fare un racconto delle opinioni di tutti queſti grand' uomini ſulla felicità, nè delle differenze, che ſi ſon potute trovare ne' ſentimenti di coloro, che in generale erano della medeſima Setta. Sarebbe queſta diſcuſſione una ſpecie di ſtoria lunga, difficile, forſe poco poſſibile, e ſicuramente inutile.

Gl'uni riguardando il corpo come il ſolo ſtrumento di felicità, e di noſtra infelicità, non conobbero altri piaceri, che i dipendenti dall'impreſſioni degl'oggetti eſterni su' noſtri ſenſi; nè conobbero altre pene, che le dipendenti da' ſimili impreſſioni. Gl'altri, dando troppo all' anima, conſiderano i ſoli piaceri, e le pene, che ella prova in ſe ſteſſa. Sono tali opinioni troppo avanzate, ed egualmente lontane dal vero. L' impreſſioni degl' oggetti ſovra i noſtri corpi ſono ſorgenti di piaceri, e di pene, ſorgenti parimente ne ſono l' operazioni dell'anima noſtra; e tutti queſti piaceri, tutte queſte pene, quantunque entrate per differenti porte, hanno di comune, che eſſe non ſono, ſe non ſe percezioni dell' anima, nelle quali l' anima ſi compiace, o ſi diſguſta; e tali percezioni formano i momenti felici, o infelici.

Non temiamo dunque di paragonare i piaceri de' ſenſi coi piaceri più intellettuali; non ci facciamo illuſione di crede-

re,

re, che ne' piaceri vi sia diversità di natura. I piaceri più nobili sono i più intensi, e i più durevoli.

Alcuni Filosofi andarono così lontano, che riguardarono il corpo come un essere onninamente a noi straniero; e pretesero, che si potesse pervenire a non sentire neppure gl' accidenti, cui è soggetto.

Nè meno s' ingannerebbe chi credesse, che l' impressioni degl' oggetti esteriori su' corpi possano talmente occupare l' anima, che fosse renduta insensibile alle sue riflessioni.

Tutti i piaceri dunque, e tutte le pene appartengono all' anima. Qualunque impressione faccia un oggetto esterno sovra i nostri sensi, sarebbe questo un movimento solamente fisico, giammai nè un piacere, nè una pena, se tal' impressione non si facesse sentire all'anima. Tutti i piaceri, e tutte le pene sono sue percezioni. La sola differenza consiste in questo, che l'une sono eccitate col mezzo degl'oggetti esterni, l'altre sembrano scaturire dall'anima stessa. Nulladimeno per evitare la prolissità, ed esprimermi ne' termini più usati, chiamerò l' une *piaceri, e pene del corpo*, *l' altre piaceri*, *e pene dell' anima*.

Non negherò, che i piaceri, e le pene del corpo siano veri piaceri, e vere pene, e che facciano de' beni, e de' mali. Per picciolo rapporto che si veda tra le percezioni dell' anima, ed i movimenti che le fanno nascere, subito se ne può conoscere la realità: ed il Filosofo, che diceva, che la gotta non era un male, diceva cosa da esser deriso; o voleva solo intendere, che la gotta non rende l'anima viziosa, ed allora dava in un sentimento ben triviale.

I piaceri dunque, e le pene del corpo sono senza controversia somme di momenti felici, e di momenti infelici di beni, e di mali. I piaceri e le pene dell'anima fanno altre somme della medesima natura: non bisogna trascurare nè gl' uni, nè gl'altri, bisogna calcolargli, e tenerne conto.

Nell'esaminare la natura de' piaceri, e delle pene del corpo cominceremo da una osservazione, alquanto disgustevole: cioè che il piacere diminuisce per la durata, e che la pena va cre-

Digitized by Google

va crescendo. La continuità dell' impressioni, che cagionano i piaceri del corpo, ne indebolisce l'intensione. L'intensione delle pene è accresciuta pella continuità dell'impressioni, che le producono.

1. Percorransi pure i piaceri più grandi, che possono esserci dati dagl'oggetti esterni, e vedrassi, che o la sensazione da loro eccitata, è di natura disposta a molto prontamente cessare, o che, se essa dura, s'indebolisce, divien ben presto insipida, ed anche incomoda, se troppo lungamente duri. Al contrario il dolore prodotto dagl' oggetti esterni può durar quanto la vita, e quanto più dura, tanto più diventa insopportabile. Se alcuno dubita di questa verità, procuri di prolungare l' impressione di qualche oggetto de' più giocondi, e vedrà che cosa diviene il piacere. Se un poco duri l' azione del ferro sul nostro corpo, se vi si tengano per troppo lungo tempo applicate delle cantarelle solamente; si vedrà fino a qual punto può crescere il dolore.

2. Non vi sono se non se alcune parti del corpo, che possono procurarci de' piaceri, laddove tutte ci fanno provare il dolore. L'estremità d'un dito, un dente possono mille volte più tormentarci di quello, che possa renderci felici l' organo de' piaceri più grandi.

3. Debbesi finalmente fare un'altra considerazione. L' uso troppo lungo, o troppo frequente degl' oggetti, che cagionano i piaceri del corpo, conduce a delle infermità; e pell' applicazione continuata, o spesso ripetuta degl' oggetti producenti dolore, si diventa più infermi. Non v' ha sopra ciò alcuna specie di compensazione. La misura dei piaceri, che può farci gustare il nostro corpo, è fissa, e ben piccola; se si trapassi, ne vien la pena; la misura delle pene è senza limiti, e gli stessi piaceri contribuiscono ad accrescerla.

Se si dicesse, che il dolore ha i suoi limiti, che siccome il piacere, esso indebolisce il sentimento, o interamente lo distrugge; ciò non ha luogo, che per un dolore estremo, per un dolore, che è fuori dello stato ordinario dell' uomo, e col quale nessuna specie di piacere può paragonarsi.

Digitized by Google

Da tuttociò che abbiamo detto fin quì, può giudicarsi della natura de' piaceri, e delle pene del corpo, e di quel che ne possa provenire per la nostra felicità. Passiamo ad esaminare la natura de' piaceri, e delle pene dell'anima.

Prima d'entrare in quest'esame, bisogna esattamente definire questi piaceri, e queste pene, per non confonderle con l'altr' affezioni dell'anima, le quali hanno il solo corpo per oggetto. Mi spiego. Non conto tra' piaceri dell' anima, il piacere che un uomo prova pensando, che aumenta le sue ricchezze, nè quello, che risente nel veder crescere la sua potenza, se, come troppo ordinariamente segue, egli non rapporta le sue ricchezze, ed il suo potere, che ai piaceri del corpo, acquistabili per questi mezzi. I piaceri dell' avaro, e dell' ambizioso sono allora piaceri unicamente del corpo veduti in lontananza. Parimente non prenderemo per pene dell'anima le pene d'un uomo, che perde le sue ricchezze, o il suo potere; se quel che internamente lo morde, è la sola veduta de' piaceri del corpo, che quindi potevano provenirgli, o la veduta delle pene del corpo, alle quali una tal perdita l'espone.

Dopo questa definizione, mi pare, che tutti i piaceri dell' anima si riducano a due generi di percezioni: l' uno consistente in quel che si prova nella pratica della *Giustizia*, l' altro nella veduta della *Verità*. Le pene dell' anima si riducono alla mancanza di questi oggetti.

Non voglio quì dare un' assoluta definizione della giustizia, nè ho bisogno di farlo. Per *pratica della Giustizia* intendo quì l'esecuzione di ciò, che uno crede suo dovere, qualunque sia.

Niente più mi è necessario definir quì esattamente la verità. Intendo per *veduta della Verità* quella percezione, che provasi allorchè siamo soddisfatti dell' evidenza, colla quale vedonsi le cose.

Ora questi due generi di piaceri mi sembrano d' una natura opposta a quella de' piaceri del corpo. 1. Lungi dal rapidamente passare, o dall' indebolirsi per il godimento, i

pia-

Digitized by Google

piaceri dell'anima sono durevoli; la durata, e la repetizione gli accrescono. 2. L'anima li risente in tutta la loro estensione. 3. Dal godimento di questi piaceri invece di restare indebolita, l'anima è fortificata.

Relativamente alle pene, che provansi allor quando non si è seguitata la giustizia, o non ci è stato possibile discoprire la verità, hanno esse un'estrema differenza dalle pene del corpo. Egli è vero, che l'idea d'aver mancato al suo dovere è una pena dolorosissima, ma da noi sempre dipende l'evitarla: essa è di preservativo a se medesima; quanto più è sensibile, tanto più c'allontana dal pericolo di risentirla. Per la pena, che provasi nella ricerca d'una verità non saputasi discoprire, l'uomo sapiente non s'attaccherà se non che a quelle verità, che gli sono utili, e gli saranno discuopribili facilmente.

Mi si dirà forse: i piaceri dell'anima non possono dunque procurare agli uomini una sorte più felice di quella che ci avete descritta? Non v'ha dunque uomo Sapiente, che passi la vita nella pratica della giustizia e nella contemplazione della verità? Voglio credere che ve n'abbia. Oltre però le pene del corpo, alle quali eglino sono esposti, computati gli Aristidi, ed i Neutoni, vedrassi che tali uomini sono talmente rari, che il loro scarso numero non può impedire, che la Proposizione stabilita non sia vera: cioè che *nella vita ordinaria la somma de' mali supera la somma de' beni*.

CAPITOLO IV.

De' mezzi per rendere migliore la nostra condizione.

SU la norma di queste considerazioni, e non già col negare, come fanno alcuni Sofisti, la realità de' piaceri, e delle pene del corpo, dobbiamo regolare la nostra condotta. Permettasi alla nostr'anima lo stare esposta ad alcune giocconde percezioni, che un sobrio, e circospetto uso degl'oggetti esteriori vi può far nascere; ma non vi lasciamo già

Digitized by Google

entrare questa folla di nemici, che minacciano la sua rovina. Non diciamo, che la voluttà non è un bene; ma sovvenghiamoci sempre della catena de' mali, che porta seco.

Conciosiachè siamo così esposti, relativamente al nostro corpo, molto più alle pene, che ai piaceri; e le pene sono di tal natura, che la durata le accresce, ed i piaceri diminuiti sono dalla medesima; se ci fosse possibile d'interamente sottrarci all'impressioni degl'oggetti esterni, e di totalmente rinunziare a' piaceri de' sensi per essere esenti dalle lor pene, sarebbe questo senza fallo il miglior partito; poichè l'essersi esposto può dare maggior scapito, che guadagno. Ma com'è mai evitabile l'effetto di queste impressioni? I nostri corpi fanno parte del mondo fisico. Tutta la natura sovra d'essi agisce per leggi invariabili, e per altre leggi, cui noi siamo indispensabilmente soggetti: queste impressioni portano all'anima le percezioni di piacere, e di pena.

In questo stato puramente passivo ci resta un'arme per riparare i colpi degl'oggetti esteriori, o indebolirne l'effetto: questa è la libertà, quella forza sì poco comprensibile, ma altrettanto incontrastabile; contro la quale può il Sofista disputare, ma che l'uomo onesto riconosce sempre nel suo cuore. Con questa si può combattere contro tutta la natura; e se non si può riportare intera vittoria, neppure si può restare onninamente vinti: arme fatale, che l'uomo sì spesso rivolta contro di se medesimo!

L'uomo che sa far uso della sua libertà, fuggirà gli oggetti che possono causargli delle funeste impressioni; e se queste impressioni sono inevitabili, servirà ella per diminuirne la forza. Nelle circostanze più crudeli non v'ha persona che non senta in se stessa un certo potere, che può esercitare contro lo stesso dolore.

Se la libertà può preservarci dalle pericolose impressioni degli oggetti; se ella può difenderci dalle pene del corpo, e dispensarcene con economia i piaceri, ha essa molto maggior impero sopra i piaceri e pene dell'anima; de' quali può intieramente trionfare.

La

La nostra vita è dunque una continua serie di percezioni gioconde e moleste; ma in cui le percezioni moleste superano di molto le percezioni gioconde. La felicità e l'infelicità di ciascheduno dipendono dalle somme del bene e del male, che queste percezioni formano nel corso della sua vita.

Premesso ciò, due unicamente sono i mezzi per rendere migliore la nostra condizione. L'uno consiste nell'aumentare la somma de' beni, e l'altro nel diminuire la somma de' mali. In questo calcolo esser debbe impiegata la vita del Sapiente.

Gl' antichi Filosofi convinti da una tal verità si divisero in due classi. Gl'uni credettero, ché per rendere migliore la nostra condizione, bisognasse soltanto accumular piaceri il più che fosse possibile; gl' altri non cercarono, che di scemare le pene.

Quest' è per mio avviso quel che essenzialmente distinse le due famose Sette degl'Epicurei, e degli Stoici. Non s'intende averne penetrato lo spirito, quando non siansi conosciuti i differenti mezzi, che ciascheduna si proponeva, e quando si faccia consistere la differenza loro nella ricerca de' piaceri più grossolani, o più puri. Già si è detto di sopra, che, se si consideri il solo stato presente, tutti i piaceri sono d'un medesimo genere; quello che nasce dall' azione più brutale non cede a quello, che si trova nella pratica della virtù più pura. Le pene sono parimente d'un medesimo genere; quelle che risentonsi per l'applicazione del ferro, e del fuoco, possono essere paragonate a quelle, che prova una coscienza rea. Tutte le pene, tutti i piaceri non sono altro che percezioni dell' anima, di cui bisogna solo esattamente calcolare la durata, e l'intensione.

Quello dunque che caratterizza le due Sette, si è che l' una, e l'altra accordando, che la maggior felicità è quella, ove la somma de' beni, dopo la sottrazione della somma de' mali, restava più grande; ne' mezzi, che queste Sette proponevano per render migliore la nostra condizione, quella degli Epicurei aveva più in mira l'accrescimento della somma

de'

Digitized by Google

de' beni, e quella degli Stoici la diminuzione della somma de' mali.

Se noi avessimo tanti beni da sperare, quanti mali abbiamo da temere, ambidue questi sistemi sarebbero di ugual peso. Ma se si rifletta a quel che abbiamo osservato ne' Capitoli precedenti su i piaceri, e su le pene, vedrassi quanto sia più ragionevole il cercare di render migliore la nostra condizione col diminuire la somma de' mali, che coll' accrescere la somma de' beni. Dunque non m' attaccherò punto alla Setta d' Epicuro; esaminerò solamente quella degli Stoici, i quali sembrano aver ragionato più esattamente.

CAPITOLO V.

Del Sistema degli Stoici.

NON prenderò il principio da Zenone; quel che sappiamo di lui, è troppo poco per poter ben giudicare di quel che egli insegnava, e del suo pensare. Nessuna Setta ha nel suo principio i dogmi i più ragionevoli, nè i meglio digeriti. Quello che più ci colpisce, è la dottrina degli Stoici tal quale essa fu, dopo che i tempi, e le riflessioni de' grand' uomini, che la professarono, l' ebbero condotta alla sua maturità.

La più copiosa raccolta de' dogmi di questa Setta è quella lasciataci da Seneca. Tutte l' Opere di questo Filosofo sotto titoli differenti, e moltiplici, ne formano un' esposizione.

Epitteto ne produsse gl' insegnamenti con minor arte, e maggior forza. Abbiamo il sistema di questo grand' uomo in due Opere differenti: una contiene discorsi semplici, diffusi, e schietti, nella maniera che gl' ha raccolti Arriano nel sentirgli da esso proferire. L' altra è il suo Enchiridion, stretto, e metodico, in cui, malgrado la sua brevità, si trova il più completo sistema di morale, e tutta la scienza della felicità. A queste maravigliose Opere aggiunger si debbe una anche

più

più maravigliosa, cioè le riflessioni dell' Imperatore Marco Aurelio, indirizzate a se medesimo; ma degne di servire di lezioni a tutto il mondo. In queste non vi ha nè la vivacità del Maestro di Nerone, nè la sterilità dello Schiavo d'Epafrodito. Il suo stile rappresenta per tutto il carattere dell'elevazione dell'anima sua, della purità del suo cuore, e della grandezza delle cose, ch' egli dice. Egli ringrazia gli Dei di non avergli dato i talenti della Poesia, e dell'Eloquenza, e non s'avvede esserne corredato. Possiede tutte le cognizioni del suo tempo, e non fa caso se non se di quelle, che insegnano a regolare il cuore; tutte l'altre le disprezza egualmente. Considera come una cosa veramente frivola la ricerca della struttura, e de' moti dell'Universo; l' unico suo studio è quello dell'uomo. Praticò queste divine lezioni in tutto il corso della sua vita. Nel render felice se stesso ebbe sovra i due altri Filosofi il vantaggio d' aver fatto la felicità d' un Impero, che comprendeva la più gran parte del Mondo.

Un Cortigiano, la cui vita è stata ripiena di vicende, che s'è veduto ora elevato alla sommità degl' onori, poscia depresso nelle più profonde disgrazie; un tal bersaglio della fortuna debbe aver sentito il bisogno della Filosofia Stoica. Uno Schiavo oppresso dal peso di sue catene, soggetto a' capriccj d'un Padrone crudele, non aveva altro rifugio, che questa Filosofia, la quale promette una felicità dipendente solo da noi. Ma un Imperatore, che non sperimentò giammai alcun rovescio della fortuna, che anzi ne fu costantemente favorito al sommo, non ebbe i medesimi motivi. Pare, che egli non dovesse ad altro pensare, che ad estendere la potenza di quella Dea, che largamente versavagli tutti i beni, che essa può dare; ma ben s'accorse, che tutti questi beni erano mere illusioni.

Pare, che Seneca, ed Epitteto sieno pervenuti alla Filosofia per bisogno, e per arte. Marco Aurelio fu formato Filosofo dalla natura, ed essa sublimò il suo cuore ad una perfezione, a cui i suoi lumi non potevano condurlo. La Filosofia

losofia Stoica non aveva per fine la virtù; si proponeva per fine la sola felicità presente; che se avviene, che in questo punto alcuno s' inganni, ciò avviene perchè le strade, che alla virtù, ed alla presente felicità conducono, sono fino ad un certo segno le medesime.

I preservativi, ed i rimedj che raccomanda lo Stoico contro i mali di questa vita, sono di rendersi padrone de' suoi giudizj, e delle sue opinioni; d' estinguere l' effetto di tutti gl' oggetti esterni; di darsi finalmente la morte se non possa trovarsi la tranquillità, che a questo prezzo.

Nel leggere i libri di questi Filosofi sarebbe taluno tentato di credere essere impossibile ciò, che essi propongono. Quest' impero sovra i giudizj dell' anima nostra, questa insensibilità alle pene del corpo; quest' equilibrio tra la vita e la morte, non sembrano altro che belle chimere.

Nulladimeno se esaminiamo la condotta loro, crederemo, o che vi erano arrivati, o che non ne erano molto lontani. E se riflettiamo su la natura dell' uomo, lo crederemo di tutto capace, purchè gli si propongano motivi grandi; capace d' affrontare il dolore, capace d' affrontare la morte: e da tutte le parti ne troviamo gl' esempj.

Se andate nel Nord dell' America, troverete popoli selvaggj, i quali vi faranno vedere che gli Scevoli, i Curzj, ed i Socrati erano femmine in confronto loro. In mezzo ai più crudeli tormenti gli vedrete intrepidi cantare, e morire. Altri che noi appena riguardiamo come uomini, e gli trattiamo come i cavalli e i buoi, fanno terminare la vita loro, dacchè se ne annojano. Un Vascello, che fa ritorno dalla Guinea, è ripieno di Catoni, che si eleggono la morte più tosto, che sopravivere alla loro libertà. Un gran Popolo, benchè molto lontano dalla barbarie, benchè molto contrario a' nostri usi, non fa maggior conto della vita; un piccolo affronto, un piccolo disgusto è per un Giapponese una ragione di darsi la morte. Su la riviera del Gange la Giovane Indiana gettasi nelle fiamme per fuggire il rimprovero d' essere sopravvivuta ad un marito da lei non amato.

Ecco

Digitized by Google

Ecco intere Nazioni pervenute a tutto ciò, che di più terribile prescrivevano gli Stoici; ecco la forza dell'opinione, e del costume. Accertiamoci pure, che il ragionamento non ha efficacia minore; noi non distinguiamo neppure il costume, e l'opinione dal ragionamento; e l'uno e l'altra sono, senza dubbio, ragionamenti meno esattamente da noi considerati, e meno profondi. Medesimo è l'oggetto del Negro, e del Filosofo consistente in *rendere migliore la lor condizione*. L'uno caricato di ferri per liberarsi da' mali, che soffre, non vede altro mezzo, che di terminare la vita: l'altro in dorati Palazzi sente, che egli è realmente sotto la potenza d'una Padrona capricciosa, e crudele, che gli prepara mille mali: il primo rimedio, che egli tenta d'adoperare, è l'insensibilità; l'ultimo è la morte.

Quelli i quali hanno scritto su questa materia pretendono, che un tale sforzo, lungi dall'essere un'azione generosa, non è altro che una rilassatezza, o debolezza di spirito. Ma questo, per mio avviso, non s'intende assai bene distinguere le differenti situazioni, ove trovasi l'uomo, che si dà la morte.

Se l'uomo trovasi in una religione, che promette eterne ricompense a chi pazientemente soffre, che minaccia eterni castighi a chi muore per non soffrire; chi in tal religione s'ammazza, non è questo nè un coraggioso, nè un rilassato e debole, ma è un insensato; o è tal fatto impossibile. Noi per altro consideriamo quì l'uomo nello stato naturale, senza timore, e speranza d'un'altra vita, unicamente occupato a render migliore la sua condizione.

Ora in tale situazione egl'è evidente, che non vi è nè ragione, nè gloria di restare in preda ai mali, cui uno può sottrarsi con un dolore d'un momento. Da che la somma de' mali sorpassa la somma de' beni, il niente è preferibile all'essere, e gli Stoici ragionano giusto, allorchè eglino riguardano la morte, come un rimedio utile, e permesso. Vi sono stati alcuni, che l'hanno leggermente consigliata; e Marc' Aurelio, quell'Anima sì dolce, e sì bella pensava

così: „ Esci della vita, dice egli, se ti divien gravosa, ma „ esci senza lamento, e senza mormorio, come da fumante „ te camera (*a*).

Seneca parla con maggior forza del diritto, che ha ciascheduno di darsi la morte, quando trova la sua vita infelice; e si maraviglia, che alcuni Filosofi abbiano potuto pensare differentemente. Qual magnifica descrizione ci fa egli della morte di Catone (*b*)? Qual lode non dà egli a quel giovane Spartano, che volle piuttosto rompersi la testa, che fare il servizio di Schiavo (*c*)? ed a quell' Alemanno destinato al combattimento delle bestie, che inghiottì la spugna, la quale serviva a nettar le lordure? Ma niente fa più vivamente conoscere il poco conto che gli Stoici facevano di lor vita, della Storia dall'istesso Seneca soggiunta. Marcellino annojato d' una lunga malattia stava in forse di darsi la morte, e cercava di chi l'incoraggisse: „ Tu fai molte con„ sultazioni per piccola cosa, gli disse un Filosofo, che ave„ va egli mandato a chiamare: la vita non è se non se un „ niente, tu l'hai a parte cogli Schiavi, e cogl' animali, „ ma la morte può esserti particolare, e per saper morire „ non è necessario essere nè molto coraggioso, nè molto in„ felice, basta essere annojato. “ Persuaso Marcellino eseguì il suo peusiero con darsi una morte, che da Seneca è chiamata deliziosa (*d*).

Non può dubitarsi, che la questione del diritto dell' uomo sulla sua vita dipende dall' idee, che s' hanno d' una divinità, che lo permette, o lo proibisce, come pure dall'idee, che s'hanno della mortalità, e dell' immortalità dell' anima. Egli è dunque certo, che la religione degli Stoici gli lasciava liberi per questo riguardo.

Malagevole cosa sarebbe il determinare quali fossero precisamente le loro idee sulla Divinità. L'uno definiva Dio un Essere animato, felice, eterno, benefico; l'altro faceva che gli

Dei

(*a*) *M. Aurel. l.* 5. §. 30. (*b*) *Sen. de Provid. cap.* 1. (*c*) *Idem Epist.* 77.
(*d*) *Sen. Epist.* 77.

Digitized by Google

Dei fossero d'ordini differenti. Zenone non riconobbe altro, che l'Universo.

Se pare, che questi Filosofi abbiano alcuna volta avuto della Divinità idee più elevate, non ne ebbero per altro delle più distinte.

Il credere gli Dei, e 'l credere una Provvidenza non era presso gl' antichi Filosofi una medesima cosa. Non avendo bastevolmente avanzate le loro meditazioni su la natura della Divinità, non vedevano in Dio nè la necessità d' essere unico, nè eterno, nè la causa libera, e previdente di tutto ciò, che accade nel mondo. Gli Dei, secondo i più, non erano che Esseri, senza intelligenza, senza azione, inutili per il governo del Mondo. Se talvolta gli Stoici parlano d' una Provvidenza, e dell' impero degli Dei, sono i discorsi loro piuttosto declamazioni, che discorsi dogmatici.

Non convennero, nè furono punto meglio illuminati sulla natura dell' anima nostra; la maggior parte di loro la presero per una materia sottile, o una provenienza della Divinità. Gli uni la riguardarono come dissipantesi nella morte; gl' altri come riunentesi alla sorgente donde era uscita. Ma ci portava ella la rimembranza del suo stato precedente? Tutto quel che ci resta di questi Filosofi, è su questa materia ripieno non solamente d' oscurità, ma di contraddizioni ancora.

Apertamente si vede, ed apparisce strano, che gli Stoici riguardavano sì fatte questioni come indifferenti pella condotta de' costumi. Scorgesi in molti luoghi dell' Opere di questi gran Maestri di Morale, che lasciano tali cose in un dubbio, da cui non pare, che prendansi pena d' uscire.

Ciò non ostante, benchè sì poco sistematicamente ragionassero degli Dei, della Provvidenza, e della immortalità dell' anima, sembra che gli Stoici sieno pervenuti, ove non arriviamo noi, se non col mezzo della cognizione d' un Dio, che punisce, e ricompensa un' anima immortale, e della speranza d' una felicità eterna, o del timore d' essere eternamente infelici.

Digitized by Google

Quest' è un mistero difficile a comprendersi, quando non si considerino le cose, come abbiamo fatto noi. Un illustre Autore a cui dobbiamo l' eccellente Storia Critica della Filosofia, per non aver fatte queste riflessioni, parmi avere con qualche precipitazione accusato gli Stoici d' inconseguenza, o di mala fede (*a*).

Il solo amore della felicità bastava per condurre lo Stoico all' appartarsi da tutto: persuaso che in questa vita i mali sempre superano i beni, egli trovava del vantaggio a privarsi de' piaceri, per risparmiarsi le pene, ed a distruggere tutta la sensibilità: se la natura non permetteva, che egli fosse felice, la sua arte lo rendeva impassibile.

CAPITOLO VI.

De' mezzi, che propone il Cristianesimo per essere felici.

Ecco fin dove giunger può la sola ragione. Vediamo in seguito se la ragione da un nuovo lume rischiarita può andare più lontano: se ella può insegnarci mezzi più sicuri per giungere alla felicità, o almeno per render migliore la nostra condizione.

Non esamino quì la religione per riguardo a quest' oggetto: non rilevo quel che ella ha di Divino, nè mi fermo a considerare le difficoltà, che i suoi misterj potrebbero fare al nostro spirito. Considero le sole regole di condotta, che essa prescrive, e le conseguenze necessariamente deducibili da queste regole relativamente alla felicità della vita presente. Fu preso il nascente Cristianesimo per una novella Setta di Filosofia, consideriamolo per questo prospetto; paragoniamo la morale dell' Evangelio con quella degli Stoici.

Alcuni Scrittori per poco giudizioso zelo hanno voluto nella morale di questi Filosofi trovare la morale del Cristianesimo. Fa maraviglia il vedere quanta pena si è dato a tal

(*a*) *Istor. Crit. della Fil. T. 2. cap. 28.*

tal uopo il dotto Dacier, e che non abbia sentita la differenza estrema, che passa tra queste due Filosofie, benchè a prima vista la pratica ne comparisca la medesima. Egli era cieco a tal segno su questa materia, che non ha cercato, che di dare un senso Cristiano a tutto ciò, che ha tradotto. Nè è già il primo, che sia caduto in quest'errore. Noi abbiamo un'antica parafrasi d'Epitteto attribuita ad un Monaco Greco, nella quale trovasi egualmente deformato Epitteto, e l'Evangelio.

Un Gesuita, uomo di miglior senso, (*a*) ha più conosciuto la differenza delle due Filosofie, benchè egli abbia fatto un parallelo, che sembra riunirle, e combinarle. La relazione, che trovasi, tra gl'esteriori costumi dello Stoico, e del Cristiano ha potuto far prendere sbaglio a coloro, che non hanno considerato le cose colla dovuta attenzione, o colla necessaria giustatezza: ma nel fondo non v'ha alcuna cosa suscettibile di sì poca conciliazione. Ciò non ha bisogno d'altra prova, che dell'esposizione del Sistema, che noi abbiamo fatto di sopra, e di quella del sistema Cristiano.

Ecco a che si riduce il sistema dello Stoico: *Non pensa che a te; sacrifica tutto alla tua tranquillità*. La morale del Cristiano si riduce a questi due precetti: *Ama Dio con tutto il tuo cuore: ama gli altri uomini come te stesso*.

Per ben comprendere il senso di queste parole bisogna sapere quel che c'insegna il sistema Cristiano per rapporto a Dio, e per rapporto all'uomo.

Dio è l'Ordine eterno, il Creatore dell'Universo, l'Essere Onnipotente, Sapientissimo, ed Ottimo. L'uomo è sua opera, composto d'un corpo, che debbe perire, e d'un'Anima, che eternamente durerà.

Stabilite che sieno queste due idee, bastano esse per far conoscere la giustizia, e la necessità della Morale Cristiana.

Amare Dio con tutto il suo cuore importa essere interamente sottomesso all'Ordine, o sia il non avere altra volontà, che

(*a*) *Il P. Morgues*.

Digitized by Google

che quella di Dio, e non si riguardare, che a rapporto di ciò che si è relativamente a lui.

Amare gl' altr' uomini come se stesso: è una conseguenza del primo precetto. Quello che ama Dio perfettamente debbe amare l'uomo, che è sua opera: quello che niente ama se non se per rapporto a Dio, non dee darsi alcuna preferenza.

Non è difficile a vedersi, che l'esecuzione di questi precetti è la sorgente della maggior felicità, che trovar si possa in questa vita. Quest' universale abbandonamento di se stesso procurerà non solo la tranquillità, ma l'amore vi spanderà una dolcezza sconosciuta allo Stoico. Questo in se stesso, ed intorno a se stesso sempre occupato non pensa ad altro, che a salvarsi da' mali: quello non ha più mali di che temere.

Tutti i possibili fastidiosi avvenimenti nello stato naturale ci vengono o da una causa puramente fisica, o per parte degl'altr' uomini; e benchè questi due generi d'accidenti possano ridursi ad un sol principio, lo Stoico, ed il Cristiano gl' hanno ravvisati sotto differenti aspetti nella pratica di lor morale, ed hanno cercato differenti ragioni, per sopportargli.

Lo Stoico prende gl' accidenti fisici per decreti del Destino, a' quali egli dee sottomettersi, perchè sarebbe inutile il resistervi. Nel male cagionatoli dagli uomini è mosso unicamente dal difetto di lor giudizio. Li riguarda come bruti; e non vuole, che uomini di tal sorte possano offenderlo.

Tutto quello adunque, che vede lo Stoico, si riduce ad un Destino inflessibile, ad uomini insensati: in mezzo a tali circostanze egli dee regolare la sua condotta. Ma può essere mai tranquillo il suo spirito? sono forse i mali meno crudeli, perchè senza rimedio? sono forse meno sensibili i colpi, perchè partonsi da una mano, che si disprezza?

Il Cristiano ravvisa le cose molto diversamente. Il Destino è una chimera: tutto è regolato da un Essere infinitamente buono, dal quale è stato tutto ordinato pel suo maggior bene. Per qualunque accidente gl' sopravvenga, non si

sotto-

Digitized by Google

sottomette, perchè sarebbe inutile fare resistenza: ma si sottomette, perchè applaudisce a' Decreti della Provvidenza, perchè il Cristiano ne conosce la giustizia e la bontà. Egli non disprezza punto gl'uomini per non trascorrere ad odiargli, anzi gli rispetta come opera di Dio, e gl'ama come suoi fratelli. Gl'ama quando l'offendono, perchè tutto quel male, che possono fargli, è un nulla al confronto delle ragioni, che egli ha d'amargli.

Per quanto i motivi dello Stoico ricolmano la di lui vita di tristezza, altrettanto quelli del Cristiano la riempiono di dolcezza. Egli ama, egli adora, egli manda fuori incessanti benedizioni.

„ Fatemi o Giove, e tu o Destino, fatemi eseguire quel „ che avete ordinato, perciocchè se io nol volessi fare, sarei „ reo, e con tutto ciò bisognerebbe farlo „ (*a*). Per conoscere la differenza, che passa tra queste due Filosofie basta paragonare questa preghiera con quella del Cristiano.

Per quello poi, che appartiene a' beni, che lo Stoicismo, e il Cristianesimo promettono, come potrebbero mai paragonarsi? Il primo limita tutti i suoi vantaggj alla vita presente; il secondo oltre a questi medesimi avvantaggj, che procura con maggior sicurezza, ne fa sperare degl'altri; al confronto de'quali niente sono stimabili i presenti. Lo Stoico, ed il Cristiano sempre debbono essere pronti a finir di vivere; ma il primo col supposto di ricadere nel niente, o di smarrirsi nell'abisso degli Esseri; il secondo per cominciare una vita nuova eternamente felice. Tutti i beni promessi dalla Stoica Filosofia, si riducono ad un piccolo riposo nel corso d'una brevissima vita; ma tal riposo vale egli quel che costa per arrivare a goderlo? Nella supposizione d'una totale distruzione, o d'uno stato futuro tal quale se lo figurano gli Stoici, quello, che con un sol colpo si libera da tutti i mali della vita, è più sapiente di colui, che va consumandosi in sforzi per arrivare a non sentire cosa alcuna.

Dopo

(*a*) *Epist. Man.* §. 50.

Digitized by Google

Dopo d'aver esaminato i principj dello Stoico, e del Cristiano per quanto si riferiscono immediatamente alla felicità di chi gli segue, consideriamoli adesso per un altro punto di veduta, cioè relativamente alla felicità della società in generale.

Se non avesse alcuno sentita tutta la differenza, che passa tra le due morali; se le avesse potute confondere, riguardandole in ciascheduno individuo, quì è dove esse lasciano vedere l'immensa loro distanza.

Se lo Stoico fosse pervenuto ad esser felice, o impassibile; si può dire, che egli non avrebbe acquistata la sua felicità, o il suo riposo, se non che alle spese degl' altr' uomini, o almeno negando loro tutti i suoi soccorsi. „ Poco t' importa, dice il gran Maestro di questa Setta, che il tuo servo „ sia vizioso; purchè tu conservi la tua tranquillità. " (*a*) Qual differenza v' ha tra la divisata disposizione di cuore, ed i sentimenti d' umanità, e di tenerezza, che nutre il Cristiano per tutti gl' uomini! Occupato incessantemente dal pensiero d' essere loro utile, senza timore nè di fatiche, nè di pericoli traversa i mari, s' espone a' più crudeli supplizj per rendere felici, uomini da lui non mai veduti.

Immaginiamoci due Isole, una ripiena di perfetti Stoici, l'altra di perfetti Cristiani. Nell'una ciaschedun Filosofo senza sapere le dolcezze della confidenza, e dell'amicizia, non pensa che a star diviso dagl'altri uomini. Egli ha calcolato quel che ne poteva aspettare, gl'avvantaggj, che gli potevano procurare, ed i torti, che gli potevano fare, ed ha rotto con loro ogni commercio. Nuovo Diogene fa consistere la sua perfezione nell' occupare una botte più stretta di quella del suo vicino.

Ma qual' armonia voi troverete nell' altra Isola! Quei bisogni, cui non saprebbe dissimulare una vana Filosofia, sempre soccorsi dalla giustizia, e dalla carità, hanno legati gl' uni agl' altri tutti quest' uomini. Ciascheduno felice dell' altrui felicità, si trova di più felice del soccorso da lui prestato agl' infelici.

CA-

(*a*) *Epitt. Man. Cap. II.*

CAPITOLO VII.

Riflessioni sulla Religione.

Abbiamo fin quì considerato il Cristianesimo come un sistema di Filosofia. Egli è certo, che contiene le vere regole della felicità; e se non si dovesse stabilir altro, che la morale dell' Evangelio, nessun uomo ragionevole ricuserebbe di soggettarvisi. Non è necessario riguardare il Cristianesimo come Divino per esserne seguaci; per rapporto alle regole pratiche, che egli insegna, basta voler esser felice, e ragionar giusto.

Ma il Cristianesimo non è solamente un sistema di Filosofia; è di più una religione; e questa religione, che ci prescrive regole di condotta, delle quali il nostro spirito sì facilmente discuopre l' eccellenza, ci propone dogmi di speculazione, che lo spirito non saprebbe comprendere.

Sotto questo novello aspetto passiamo a considerare il Cristianesimo. Abbiamo di sopra fatto vedere il vantaggio, che trovasi nel praticare i suoi precetti; or veggiamo le ragioni, che possono portarci a ricevere i suoi Dogmi.

Se si considerino questi Dogmi separati, ed indipendenti dal sistema intero della religione, sarebbero capaci a rivoltare il nostro spirito. Sono proposizioni lontane da tutte le nostre idee; sono per noi misteri incomprensibili. Dunque non sapremmo ammettere le verità d'essi, se non che come rivelati, e sulla fede della Divinità medesima.

Nel considerarli in tal maniera vi si trovano delle difficoltà. Tutte le religioni hanno i loro Dogmi; e tutte danno questi Dogmi per verità rivelate.

Per stabilire le prove della rivelazione si citano i miracoli: e tutte le religioni citano i loro.

Questi sono i massimi punti sopra i quali gl' increduli fondano le loro obiezioni: nè è già piccola impresa il far loro vedere la differenza, che passa tra la rivelazione de' Cristiani, e quella degl' altri Popoli.

Digitized by Google

Ha la religione Cristiana il vantaggio, di cui niun' altra può vantarsi, d'essere stata annunziata gran numero di secoli avanti, che si vedesse comparire, in mezzo ad una religione, che tuttora conserva queste testimonianze, benchè sia divenuta la sua più crudele nemica.

Pare che uomini grandi abbiano detto su questa materia ciò, che di più forte dir si potea. A tal proposito mi riporto a loro, e mi propongo solamente alcune considerazioni nuove.

Rispetto il zelo di coloro, i quali credono di potere colla sola forza de' loro argomenti convincere l'incredulo, e dimostrare con vigore la verità del Cristianesimo. Ma non so se l'impresa è possibile. Essendo questa persuasione il passo decisivo verso la salute, par necessario v'abbiano parte la grazia, e la volontà.

Nulladimeno benchè il lume della nostra ragione non può forse condurci a rigorose dimostrazioni, non deesi per questo credere, che non vi sia altro, che questo genere di prove, il quale abbia il diritto di soggettare i nostri spiriti.

Se la religione fosse rigorosamente dimostrabile, tutto il mondo sarebbe Cristiano, e non potrebbe fare a meno d'esser tale. Ogn' uno s' acquieterebbe alle verità del Cristianesimo, come alle verità della Geometria, che approvansi, o perchè vedonsi nella loro evidenza, o nella universale testimonianza de' Geometri. Nessuno neppur di coloro, i quali non sono capaci di tener dietro ad una dimostrazione, ha il minimo dubbio sulla verità delle proposizioni d' Euclide; e la ragione si è, perchè il consentimento di tutti gl' uomini sovra data cosa, che hanno esaminata, fa una probabilità infinita, che quello, il quale l'esaminerà, la troverà tal quale è stata ritrovata dagl'altri; e la probabilità infinita equivale ad una dimostrazione rigorosa.

Dico di più, che se l'Incredulo avesse armi vittoriose contro i Dogmi del Cristianesimo; se questi Dogmi fossero tali, che se ne potesse dimostrare l'impossibilità, dico, che nessuno nè sarebbe, nè potrebbe esser Cristiano.

Queste due proposizioni sono necessarie conseguenze dell'

impe-

Digitized by Google

impero dell' evidenza, che rende schiava interamente la nostra libertà.

Non esamino quì ciò, che dicono alcuni, esservi degl' uomini, che persuasi nel più interno del cuore della verità della religione, la smentiscono colle opere loro: il caso è impossibile.

Nel dire che l' empio non saprebbe trovare contraddizione ne' nostri Dogmi, e che il Cristiano non ne saprebbe dimostrare rigorosamente la verità; guarda Dio, che credasi, che io riguardi il problema come eguale e per l' uno, e per l' altro. Se ci manca l' ultimo grado dell' evidenza, abbiamo prove assai forti a renderci persuasi.

La verità della religione ha senza dubbio il grado di chiarezza, che aver debbe per lasciare l' uso necessario alla nostra volontà. Se essa fosse dimostrata rigorosamente dalla ragione, saremmo invincibilmente forzati a crederla, e la nostra fede sarebbe puramente passiva.

Il grand' argomento degli spiriti forti contro di noi è fondato sovra l' impossibilità de' nostri Dogmi; ed in fatti se questi Dogmi fossero impossibili, la religione, che ordina di credergli, sarebbe distrutta. Per quanto sieno stati su quest' articolo fallaci i ragionamenti del Baile, e de' suoi simili; chi leggerà la Teodicea di Leibnizio, ed il Malebranche, vedrà quanto sieno frivoli tutti quei discorsi.

Non potrassi giammai far vedere l' impossibilità ne' Dogmi insegnati dalla religione Cristiana: appariscono oscuri, e tali debbono apparire. Se è stata da Dio rivelata agl' uomini alcuna cosa de' gran segreti, sovra i quali egli ha formato il suo piano, questi segreti debbono esser per noi incomprensibili. Il grado di chiarezza dipende dalla proporzione tra l' idee di quello, che parla, e l' idee di quello che ascolta. E qual disproporzione, qual incommensurabilità non si trova quì?

Dico di più, se alcuno degli Scrittori sacri fosse stato ispirato talmente, che in vece di darci de' Dogmi staccati, ci avesse dedotto questi Dogmi dalla loro dipendenza col piano

Digitized by Google

generale della Divinità, non v'è apparenza, che noi avessimo potuto comprendere sensi sì alti. I principii donde avrebbe bisognato partirsi, sarebbero stati troppo elevati; la catena delle proposizioni troppo lunga; nè può dubitarsi, che fossero entrate in questo piano idee d'ordini onninamente diverse da quelle, che possiamo avere.

Può egli mai credersi, che il sistema generale, che Dio ha seguito, nel quale sono combinate non solamente la *Fisica*, la *Metafisica*, la *Morale*, ma senza dubbio v' entrano anche molt' altri ordini, pe' quali non abbiamo nè termini, nè idee; può, dissi, mai credersi, che un tal sistema fosse alla portata degl' uomini? Quando si vede quel che costa il conoscere alcuna piccola parte del sistema del Mondo fisico; quanto pochi sono gli spiriti capaci d'arrivarvi, e quanto è in forse, che i più Sapienti vi siano arrivati!

Dunque l'esposizione del piano generale sarebbe stata inutile agl'uomini. Era indubitatamente necessario, che ne conoscessero alcuni punti; ma la veduta di lor connessione col tutto era impossibile; ed era convenevole, che con qualche principio, che fosse alla portata loro, si soggettassero a ciò, che il loro spirito non poteva comprendere.

Nè si creda già, che i nostri Dogmi soffrano quì un minimo svantaggio, nè che altre Religioni, od altre Sette di Filosofia diano risposte più adequate sovra tutte le gran quistioni, che possono loro farsi.

Per conoscere l'impotenza loro basta volgere gli sguardi a que' sistemi, che proposero i più gran Filosofi dell' antichità ai nostri Padri, che si piccarono d' essersi più di tutti liberati da' pregiudizj.

Una Divinità sparsa nella materia; un Universo Dio, un medesimo Ente, in cui si trovano tutte le perfezioni, e tutti i difetti, tutte le virtù, e tutti i vizj, suscettibile di mille opposte modificazioni, è egli più facile a concepirsi, che il Dio del Cristiano? un seguito senza principio d' uomini e d' animali, o una produzione d' Esseri organizzati pel fortuito incontro degl' Atomi, è mai più credibile, che l' istoria

della

Digitized by Google

della Genesi? Tralascio le favole da altri immaginate per spiegare la formazione dell' Universo. Da tutte le parti si troveranno assurdità; e quanto più vi si penserà, tanto più sarà forza confessare, che Dio, natura, ed uomo sono oggetti, che oltrepassano tutte le nostre idee, e tutte le forze del nostro spirito.

Non potendo ammettere per Giudice su queste materie una ragione sì poco abile a comprenderle, non v' ha forse qualche altro mezzo, per cui discuoprirne la verità?

Se attentamente s'osservi, che i più gran Filosofi di tutti i tempi, e di tutte le Sette, i quali hanno fatto il lor principale studio sulla ricerca della verità, non hanno ottenuto il fine loro; e che le vere regole per arrivarvi ci sono state date per mezzo d' uomini semplici, e senza scienza, dovrà ciascuno rimanere sorpreso dalla maraviglia, e sospettare almeno, essere state queste regole rivelate a quelli, da cui l'abbiamo apprese, da un Maestro superiore a tutti quei Filosofi: ma ecco un argomento, che mi pare più diretto, e più forte.

Se v' ha un Dio giusto, e buono, che prendesi pensiero delle cose di quaggiù; se vi sono verità, che ricever debbono tutti gl' uomini, e sulle quali il lume naturale non possa insegnar loro alcuna cosa, forza è che essi vi possano pervenire per qualche altro principio a tutti comune.

Ora questo principio più universale ancora, che il lume naturale, è quella legge, che malgrado la varietà infinita, e la disuguaglianza estrema degli spiriti, è ugualmente chiara, e presente a' più stupidi, che a' più illuminati. Questo è il *desiderio d' esser felici*. Non sarà un paradosso il dire, che da questo principio noi dobbiamo dedurre regole di condotta da seguitarsi: che per mezzo d'esso dobbiamo rilevare la verità, che bisogna credere. Ecco la connessione, che passa tra queste cose.

Se io voglio istruirmi su la natura di Dio, sulla natura mia propria, sull'origine del Mondo, sul suo fine, la mia ragione è confusa, e tutte le Sette mi lasciano nella medesima

oscu-

oſcurità. In queſt'eguaglianza di tenebre, in queſta notte profonda, ſe io incontro il ſiſtema, che ſolo poſſa appagare il mio deſiderio d'eſſer felice, non debbo io per queſto appunto riconoſcerlo come il vero? Non debbo io credere, che quello, il quale mi conduce alla felicità, è quello che non potrebbe ingannarmi?

E' un errore, ed un fanatiſmo il credere, che i mezzi debbono eſſere oppoſti, o differenti, per giungere ad un medeſimo fine in queſta vita, ed in un'altra, che la ſeguiterà: che per eſſere eternamente felici, biſogna cominciare a caricarſi di triſtezza, e di moleſtia. E' un'empietà il penſare, che Dio c'abbia fraſtornato dalla vera felicità, con offerirci una felicità, che l'era incompatibile.

Tutto ciò che biſogna fare in queſta vita, per trovarvi la maggior felicità, di cui ſia capace la noſtra natura, è ſenza dubbio quell'iſteſſo, che dee condurci alla felicità eterna.

I L   F I N E.

TA-

Correttore il Sig. D. Stefano Cavalieri.

TAVOLA
DE' CAPITOLI.

CAPITOLO PRIMO.

In che consiste la felicità, e l'infelicità. Pag. I

CAPITOLO II.

Che nella vita ordinaria la somma de' mali eccede quella de' beni. V

CAPITOLO III.

Riflessioni sulla natura de' Piaceri, e delle Pene. VII

CAPITOLO IV.

De' mezzi per rendere migliore la nostra condizione. XI

CAPITOLO V.

Del Sistema degli Stoici. XIV

CAPITOLO VI.

De' mezzi, che propone il Cristianesimo per essere felici. XX

CAPITOLO VII.

Riflessioni sulla Religione. XXV

NOI

Digitized by Google

NOI RIFFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approbazione del P. F. *Gio: Paolo Zapparella* Inquisitor Generale del Santo Officio di Venezia nel Libro intitolato *Saggio di Filosofia Morale già tradotto dal Francese del Sig. di Maupertuis, col Ragionamento contro di esso del Sig. Dr. Francesco Maria Zanotti, e la Difesa nuovamente tradotta dal Latino del P. Casto Innocente Ansaldi. Si aggiungono i tre Discorsi del Sig. Zanotti in risposta alla Difesa, e la Lettera del P. Ansaldi in replica alli tre Discorsi.* *Ms.* non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro niente contro Principi, e buoni costumi, concediamo Licenza a *Pietro Valvasense* Stampator di Venezia, che possi esser Stampato, osservando gl'ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 4. Dicembre 1755.

[
[Zuanne Querini Proc. Riff.
[Barbon Morosini Kav. Proc. Riff.

Registrato in Libro a Carte 24. al Num. 186.

Giacomo Zuccato Seg.

1755. 10. Dicembre.
Registrato nel Magistr. Eccell. degli Esecutori contro la Bestemmia.

Francesco Bianchi Seg.

Digitized by Google

RAGIONAMENTO

DEL SIGNOR

FRANCESCO MARIA ZANOTTI

AL CONTE

GREGORIO CASALI

SOPRA UN LIBRO FRANCESE

DEL SIGNOR

DI MAUPERTUIS

INTITOLATO

ESSAI DE PHILOSOPHIE MORALE.

IN VENEZIA
Appresso PIETRO VALVASENSE
In Merceria all' Insegna del Tempo.

MDCCLVI.

CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE.

AVENDOMI voi più d' una volta significato, Sig. Conte Gregorio carissimo, di volere, che io vi scriva brevemente il parer mio sopra un Libro Francese, uscito ha già tre anni, in Londra col titolo: Saggio di Filosofia Morale attribuito al Sig. di Maupertuis: io ho indugiato tanto ad obbedirvi, che, come uomo verecondo, più non mi arrischiava di farlo; temendo, se fatto lo avessi, che l' obedienza presente non risvegliasse in voi la memoria della disubbidienza passata. Ma avendomene voi fatto instanza di nuovo, e niente valendomi il mio timore: benchè io non vegga, qual ragion sia, o a me di scrivere il mio parere sopra un tal libro, o a voi di chiederlo, mi son pur disposto a servirvi; e quantunque, facendo il piacer vostro, assai temo, e con ragione, che non farò quello degli altri; potrete voi però da questo istesso comprendere, che più, che a tutti gli altri, io sono contento di piacere a voi solo. E certo chi è oggimai, che più desideri di sentire il parer di veruno sopra un libro, che essendo stato generalmente attribuito a così eccellente Filosofo, come è il Sig. di Maupertuis, bisogna bene, che sia stato generalmente stimato bellissimo, ed ornatissimo, e degno di quel gran nome; e quando anche se ne aspettasse il giudicio di alcuno, chi è, che non dovesse aspettarlo più tosto da altri, che da me? Ed io certamente l' avrei desiderato da voi. Imperocchè sebben pare, che la Fisica, e la Matematica, che voi professate ed abbellite con tanto loro vantaggio, rivolgendo voi il pensiero ad altra scienza, dovessero averne gelosia, e sdegnarsene; voi però siete di tanta prontezza d' animo, e di così maraviglioso ingegno fornito, che ben potete servire a molte senza offenderne niuna. Ed io so, quanto tempo avete dato meco alla Metafisica, e alla Morale, e quanto in esse siete innanzi proceduto, senza che la vostra Geometria se ne accorgesse. Oltre che essendo voi d' eloquenza, e di poesia, tra quanti oggidì ne fioriscono, ornatissimo e chiarissimo; pare, che niuno potesse nè giudicar del libro, di cui volete, ch' io giudichi, meglio di voi, nè scriverne più leggiadramente. E se la dignità della persona aggiunge peso al giudicio, a cui si apparteneva di giudicar di un tal libro più che a voi? Che lasciando stare la gentilissima e nobilissima stirpe vostra, che sola bastar potrebbe a rendervi in ogni cosa autorevole, se già per la virtù vostra non foste; voi siete ancora Presidente in una delle più fiorite Accademie d' Italia, quale è quella dell' Instituto di Bologna, siccome è il Sig. di Maupertuis in una delle più fiorite d' Oltramonti, quale è quella di Berlino; onde

Digitized by Google

pareva, che a voi più, che a me, si convenisse giudicar di un libro di quel grand'uomo; e meglio poteste voi, o accrescerne la fama approvandolo, o disapprovandolo sminuirne l'autorità. Ed anche per questo ho io indugiato a servirvi così lungamente, e fin che ho potuto resistere al desiderio vostro. Perciocchè mettendomi a scrivere di un tale argomento, pareami di entrare in una provincia, che io dovessi lasciare del tutto a voi; massimamente essendo io, da altri studj, come voi ben sapete, e da altre cure, non so, se occupato, o distratto. Ora però che tutte queste ragioni ha vinte, siccome dovea, il voler vostro, verrò stendendovi un ragionamento semplice, e breve quanto potrò; il quale verrà a voi timido, e pauroso, e simile all'Autor suo; non però tanto modesto, che non vi dica liberamente il suo parere, e in quella maniera, che voi avete desiderato: nel che se egli per qualsisia modo errasse, io gli ho già detto, che si lasci correger da voi. Nè però mi curo, che ad altri piaccia, che a voi; scrivendolo io a voi solo, come se a voi parlassi senza essere udito da altri, quasi in una dolce e cara solitudine, in cui niuno si ritrovasse, se non noi due soli. E primamente quanto alla forma ed allo stile del libro del Sig. di Maupertuis, dico, che egli mi pare scritto, se posso giudicar nulla di una lingua a me straniera, molto politamente; ed oltre a ciò con somma distinzione, e chiarezza, come il più soglion essere le scritture dei Francesi; nè altre qualità vogliono gran fatto esigersi negli scritti di un Filosofo. Se io però potessi desiderarne alcuna senza esigerla, desidererei maggiore gravità e magnificenza di dire, ricordandomi di Cicerone, che trattò pure ne' suoi Dialoghi lo stesso argomento. Ma forse le opinioni, che spiega l'Autor Francese nell'ultimo Capo del libro suo, non avean bisogno della magnificenza del dire; quelle, che spiega negli altri, non ne eran capaci. Ora però lasciando questo da parte; che non credo già voler voi da me intendere ciò, che mi paja dello stile, onde il libro è scritto; vengo subito alla dottrina, che esso contiene. Il che facendo non altro ordine darò al mio ragionare, se non quello del libro stesso; e seguirò di mano in mano tutti i Capi, che lo compongono, fuori l'ultimo, il qual parmi aggiunto più tosto ad accrescere dignità alla dottrina, che a confermarla.

CAPI-

CAPITOLO PRIMO.

Che cosa sia felicità.

A Spiegare in che sia posta la felicità, procede l'Autor Francese a questo modo. Il piacere altro non è, che una certa commozione o sentimento dell'animo, che l'uomo ama meglio avere, che non avere; nè vorrebbe cangiarlo in che che sia; nè da esso passar ad altro, nè a dormir pure. All'incontrario è il dispiacere. Io non voglio mutare ora questa definizione; che in vero difficil sarebbe farla migliore, e non è però necessario.

Potendo poi ciascun piacere essere più o meno intenso; può anche essere lungo più o meno, continuandosi per maggiore o minore spazio di tempo. Però l'Autore distingue il tempo del piacere in più momenti, che egli chiama momenti felici, i quali vuole, che tanto più si estimino, quanto sono più lunghi, e quanto il piacere in essi è più vivo; ed esprime ciò per una proporzione composta, che noi, non avendone bisogno, lasceremo a i Geometri. All'istesso modo stabilisce i momenti infelici.

Le quali cose così stabilite passa tosto a spiegar la natura

Digitized by Google

dei beni, e dei mali; volendo, che il bene sia una somma di momenti felici, il male una somma di momenti infelici. Il che fatto giunge finalmente alla felicità, e la stabilisce in questo modo. Avendo ogni uomo una certa somma di beni, che gode, e una certa somma di mali, che soffre; sottraggasi l'una somma all'altra. Se fatta la sottrazione avanza alcun poco di bene, l'uomo dee dirsi felice, e la sua felicità consiste in quell'avanzo. Se avanza alcun male, l'uomo dee dirsi infelice; ed è quell'avanzo di male la sua infelicità. E già si vede, che se la somma dei beni e la somma dei mali saranno del tutto eguali tra loro, onde fatta la sottrazione niente avanzi, l'uomo allora non sarà nè felice, nè infelice; e niente accadea, che egli nascesse; potea comodamente rimanersene. Così l'Autor Francese.

Il quale, se ho da dirvi il vero, mi meraviglio, che senza necessità niuna abbia voluto dire con tante parole quello, che gli Epicurei aveano insegnato così brevemente, e forse più chiaramente; e ciò è, che l'uomo tanto è più felice, quanto più ha di piaceri, e meno di dispiaceri; sapendosi poi da ognuno, che i piaceri e i dispiaceri più o meno si estimano secondo l'intensità e durazion loro. Il che tutto mi sembra dirsi assai chiaro. Ma il dover prima assumere i piaceri, e di questi poi far dei momenti, e poi di questi comporre il bene, e quindi passare alla felicità, mi è stato di qualche pena. Nè dico già, che la sentenza di Epicuro, condotta per così lungo cammino, divenga falsa; dico, che sarebbe stata maggior cortesia farle fare viaggio più breve.

Ma venendo a ciò, che più rileva, io dico, che se la felicità si compone di beni, e i beni si compongono di momenti felici, e i momenti felici di piaceri, ne segue finalmente, che la felicità si componga del piacere; ed essendo il piacere non altro, che un sentimento dolce e caro, che l'uomo prova in se stesso, bisognerà dire, che la felicità sia posta in un tal sentimento. Ora essendo la felicità, secondo che affermano i Filosofi (nè l'Autor Francese è loro in ciò contrario) quell'ultimo fine, a cui necessariamente tendono tutti

i vo-

i voleri dell' uomo, farà mestieri il dire, che l' ultimo fine di ciascun uomo sia posto in lui medesimo, e consista in un sentimento dolce, e caro, che egli proccurar debba a se stesso, nè possa voler altro.

Il che se è vero, non dovrà l'uomo nè potrà diriger veruna azion sua se non al suo solo piacere; nè gl' importerà della moglie, nè dei figliuoli, nè dei parenti, nè degli amici, se non quanto ne verrà a lui alcun senso di giocondità; levato il quale non dovrà egli voler più tosto la salute, che la morte loro, nè più tosto la conservazion della patria, che l'esterminio. Sentenza dura oltremodo, e da non essere ricevuta in gentile animo. E' certo che gli Epicurei stessi cercano dissimularla, quanto possono, e per parer buoni Cittadini, van pur gridando, e protestando di amar la patria loro, e volerne la conservazione; ma interrogati poi, per qual fine la vogliano, tratti dai lor principj, bisogna, che rispondano di volerla per quel piacere, che speran di trarne. La qual risposta niente ha di gentile; perchè se io domanderò di nuovo l'Epicureo, che dunque sarebbe egli per volere, se niun piacer ne sperasse; bisognerà pur che risponda: che monta a me della patria, se niun piacere ne debbo trarre io? Risposta vile, rozza, e discortese. E non par egli, che la conservazion della patria sia cosa assai nobile, e prestante, e magnifica, e degna per se stessa d' esser voluta? E se tale è, e per tale si conosce; perchè non potrà l' uomo volerla per questo solo, messo anche da parte il piacere? Come mi si dimostrerà egli, che il merito della cosa, che ci si propone, bastar non possa da sè per indur l' uomo a volerla? Che assurdo ha in ciò?

Io dico dunque, che altre cose vogliamo per quel piacere, che se ne trae, ed altre per l' eccellenza, e dignità loro; e in quelle vogliamo, non veramente le cose, ma il piacere; in queste vogliam le cose; e il voler quelle non è biasimo; il voler queste è virtù. Ma perchè molti si hanno pur fitto nell' animo, che niuna cosa possa volersi, nè la virtù pure; se non affine di ottener quel piacere, che quindi ne

nasce;

Digitized by Google

nasce; a manifestar l'error loro giova scoprirne la cagione. Egli è certo, che volendo l'uomo la virtù, sente alcun piacere in volerla; nè di ciò è quistione, ch'io sappia. Son dunque alcuni meno accorti, a i quali, perciocchè senton piacere in voler la virtù, par di volere, non la virtù; ma il piacere, o più tosto di voler la virtù per quel piacer solo: nè si accorgono, che quand'anche volessero la virtù per quel piacere, la vogliono però ancor per se stessa. Il che se non fosse, come potrebbe l'uomo seguir così spesso, com'egli fa, più tosto la virtù, che gli propone un picciol piacere, che la colpa, che gliene promette un maggiore? Non così forse fanno i giusti, i forti, i temperanti, i liberali, i cortesi, i magnanimi? I quali quante volte seguono la virtù, niun piacere o pochissimo sperandone? E allora credono d'essere più virtuosi. Qual piacere potevasi aspettar Regolo, andando incontro ad una certissima, e crudelissima morte? Qual Curzio, allorchè gittossi nella voragine? Quale Scevola, quando stese la mano ad abbruciarla? E so bene, che molti s'ingegnano, e si sforzano di provare, maggior diletto aver sentito Scevola in quell'atto orribile, e spaventoso, che altri non sentirebbe in una soavissima musica, o in un convito. Ma chi è, che non senta, quanto sien dure e difficili quelle lor ragioni, e quanto sforzo costino ai loro ritrovatori? le quali però pajono confutate abbastanza dal comun senso. Più dunque valse appresso Scevola; se rettamente giudicar vogliamo, con un picciolissimo piacere la virtù, che senza virtù un piacere grandissimo. E di ciò abbiamo infiniti esempj in tutte le istorie, a cui molti ne hanno aggiunto i poeti nelle lor favole; finti in verità; ma non gli avrebbono finti, se non ne avessero prima trovato dei veri.

Io mi sono fermato su questo argomento alquanto più, ch'io non volea; nè però voglio pentirmene; parendomi il luogo importantissimo, e da non dover trapassarsi da chiunque voglia trattar materie di morale. E desidererei grandemente, che il Sig. di Maupertuis l'avesse trattato egli, che l'avrebbe saputo fare molto meglio di me. Ma egli, non so perchè, ha vo-

ha voluto anzi presupporre ciò, di che gli altri fanno quistione, e senza recarne ragion niuna darci ad intendere, che la felicità sia posta nel solo piacere, nè possa l'uomo voler altro.

Nè io però contrastarei molto a chi volesse nominar felicità il piacer solo, e non altro; valendosi in ciò di quel diritto, che con l'esempio dei Matematici si hanno da lungo tempo usurpato i Filosofi, d'imporre i nomi a posta loro. Ma chi ciò facesse, e nominar volesse felicità solamente il piacere, dovrebbe poi bene, e diligentemente avvertire, che seguendo tal sua denominazione affermar non potrebbe, che la felicità fosse quel fine ultimo, in cui necessariamente vanno a terminarsi tutti i voleri dell'uomo; se prima non dimostrasse tutti i voleri dell'uomo dover terminarsi nel piacere. Ciò che è difficile a dimostrarsi; e non avendolo dimostrato il Sig. di Maupertuis, mi ha tolto la speranza, che possa essere dimostrato da altri. Ma di questo fin quì.

Prima di passare avanti, piacemi esporvi un dubbio, che io non ardisco di sciogliere; lascierò, che lo sciolgano quelli, che più sanno di me. Esso mi è nato là, dove l'Autor Francese a misurare la felicità vuole, che s'abbia riguardo alla lunghezza del tempo, che ella dura; volendo, che in que' suoi momenti felici, di cui compone i beni, de' quali poi è composta la felicità, si consideri non solamente l'intension del piacere, ma la diuturnità altresì. Alla qual sentenza io mi accorderei volentieri, se egli l'avesse dimostrata; ma avendola sol tanto affermata senza dimostrarla, non so indurmivi. E certo parmi, che non sia da disprezzarsi l'autorità degli Stoici, i quali insegnavano il contrario; cioè che la lunghezza del tempo niente appartenesse alla grandezza della felicità. Perchè siccome un corpo non si dice esser più bianco, perchè segua ad esser bianco per più lungo tempo; nè un uomo si dice esser più ricco, nè più nobile, nè più eloquente, nè più virtuoso, perchè, vivendo più lungo tempo, segua anche più lungo tempo ad essere eloquente, o ricco, o nobile, o virtuoso; così argomentavan gli Stoici dover dirsi dell'uom felice; la cui felicità se più dura, dee chiamarsi

felicità più lunga, ma non maggiore; come la bellezza di un volto, la qual, conservandosi per lungo spazio di tempo, non per questo divien maggiore, ma solo chiamasi più durevole.

E certo egli pare, che la felicità di natura sua abborrisca la succesſione, nè voglia comporsi di parti, che passino e fuggan col tempo. Imperocchè chi è colui, che metta a conto di felicità quello, che già passò, e non è più? Chi è, che si creda d'esser felice, perchè fu una volta? Ovvero creda, che qualche cosa gli manchi ora alla felicità, perchè non fu felice gli anni addietro? Così argomentavan gli Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera; dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione. Senza che se l'uomo dee misurare la felicità sua, mettendo a conto non solamente le presenti sue avventure, ma le preterite ancora, e quelle, che appresso verranno; chi potrà fare tutti quei calcoli della felicità, che il Sig. di Maupertuis vuole? Perciocchè chi sa le vicende del tempo avvenire? Ma di questo si è detto abbastanza.

CAPITOLO II.

Se nella vita dell'uomo più sieno i beni, che i mali?

E' Stato sempre quasi natural costume degli uomini il dolersi e rammaricarsi della vita presente, come di quella, che tutta sia piena di tribulazioni e travaglj. Di che una ragione forse è; che avendo molti udito dire, che i buoni il più delle volte sono infelici, per parer buoni essi, voglion parer infelici; e perchè veggono la miseria movere compassione, la felicità invidia, più volentieri raccontano i lor travaglj, che le loro prosperità. I Filosofi hanno dato autorità alla querimonia; e descrivendo a gli uomini una somma e perfettissima felicità, a cui niuno in questa vita può giungere, han fatto lor credere di essere più infelici ancor, che non sono. Hanno anche creduto, confermando la malinconia, di stimolar maggiormente gli animi alla virtù. A-

gli

gli Oratori non pareva di essere abbastanza eloquenti, se non mostravano di seguire i pensamenti dei Filosofi. E i poeti ancora hanno accresciuta non poco l' opinione della comune miseria con le lor favole, avendole quasi tutte tessute di tristi e dolorosi avvenimenti. Così che pare, che gli uomini abbiano posto non so quale studio a rattristarsi.

Io credeva però, che il Signor di Maupertuis dovesse attristarsi meno de gli altri; perciocchè volendo egli, che debba l' uomo esser felice, e chiamarsi contento della vita, sol che la somma de i beni superi alcun poco quella de i mali; quanti felici dovrebbon essere al mondo secondo lui? Perchè son pur pochi quelli, i quali dopo aver fatto diligentemente il calcolo de i beni e de i mali non sieno tuttavia contenti di vivere. E quanti ne sono de gli allegri, e sollazzevoli, che non hanno bisogno di lungo calcolo? Parea dunque, che potesse il Signor di Maupertuis rallegrarsi alquanto più, e scrivere il secondo Capo del suo libro con meno malinconia. Al qual Capo se noi attendessimo bisognerebbe dire, che nella vita ordinaria dell' uomo fosse la somma de i mali sempre maggiore della somma de i beni, e che però niuno dovesse esser contento di viverci. Ma veggiamo brevemente le ragioni, che egli ne adduce.

Primamente argomenta a questo modo. Il viver dell' uomo altro non è, che un continuo desiderare di passar d' una ad altra cosa, e così cangiar continuamente quella commozione, o sentimento dell' animo, che i presenti oggetti in lui risvegliano. Il che se è vero, mostra bene, che l' uomo non è giammai contento di quel sentimento, che egli prova al presente, e più tosto amerebbe non avverlo; e ciò posto quel sentimento è un male; dunque tutta la vita non è altro, che una continuazione di mali. Così l' Autor Francese. Leviamo via noi, se possiamo, questa disperazione. Io estimo dunque, che non ogni sentimento dell' animo, il qual voglia cangiarsi, debba dirsi male, potendo voler cangiarsi un bene in un altro maggior bene; il che facendosi non lascia quello, che si cangia, di essere un bene; ma è un bene mino-

 re.

re. Come se uno cangiar volesse il piacere, che a lui viene dalla ricchezza, in quello, che a lui venir potrebbe dalla scienza; che non per ciò si direbbe, che la ricchezza non fosse un bene, ma direbbesi, che è un bene minore della scienza.

Nè mi si dica, che secondo la definizion del Francese il male non è altro, che un sentimento dell'animo, che l'uomo vorrebbe non avere, anteponendo la privazione di esso a lui stesso. Perchè colui, che vuol cangiare un bene in un altro, non antepone al bene, che vuol cangiare, la privazione di esso, ma gli antepone un altro bene. Altrimenti se fosse male tutto quello, che vuol cangiarsi, qual cosa sarebbe non mala? Qual bene è, che l'uomo, possedendolo, non lo cangiasse di buona voglia in un maggiore? Senza che quante volte interviene, che l'uomo voglia cangiar quel bene, che ha, in un altro; e non voglia però cangiarlo di presente? imperocchè conoscendo, che quel bene, che egli ha, gli conviene ora, e tra poco gliene converrà un altro, è contento di godersi ora quello, che ora gli conviene, desiderando poscia di cangiarlo in altro, che ad altro tempo gli converrà; nè dirà per questo, che non sia un bene quello, che egli ora si gode. Perchè se male dee dirsi tutto ciò, che noi desideriamo, che cessi una volta, e si cangi, male sarà la commedia, male la caccia, male il convito; perciocchè chi è, che volesse, che la commedia, o la caccia, o il convito durasse sempre?

Ma poichè siamo entrati a dire del desiderio, è da rimovere l'opinione di alcuni, i quali ogni desiderio indifferentemente mettono a luogo di infelicità, e miseria, nè vogliono, che possa esser felice un desideroso. Il che quantunque possa concedersi a quei Filosofi, i quali non vogliono chiamar felice se non colui, che abbia tutti i beni, ed a cui nulla manchi; non dovrebbe però nè potrebbe concedersi al Signor di Maupertuis; secondo l'opinion del quale può l'uomo felice avere quanti mali si vogliano, purchè i beni, che egli ha, alcun poco gli superino; onde segue, che potrebbe l'uomo

esser

esser felice; e tuttavia sentir l' affanno del desiderio; solo che avesse tanti beni, che superassero quell'affanno alcun poco.

Ma sono a mio giudicio da distinguersi i desiderj, essendone altri inquieti ed affannosi, ed altri più quieti e tranquilli. Della prima maniera sono quei desiderj, ne' quali l' uomo tanto s' affligge, e si crucia di quel bene, che vorrebbe, e non ha, che quasi più non sente quelli, che ha; come colui, che tanto desidera la dignità, che finchè quella non ottiene, più non sente il piacere nè dei balli, nè dei conviti. E questi desiderj sono veramente perniciosissimi, e veleno, e quasi peste della felicità; nè sono però così frequenti, che l' uomo, massime se egli sia prudente e moderato, non passi la maggior parte del viver suo senza tali angustie. Della seconda maniera poi sono quei desiderj, per cui l'uomo piglierebbe volentieri alcun bene, che non ha; ma non se ne crucia soverchiamente, e gode intanto di quelli, che ha. E di tali desiderj noi troveremo piena la vita dell' uomo; i quali però non turbano la felicità, nè so ancora, se mali debbano dirsi; poichè se non danno agitazione all' animo, e gli lasciano goder di quei beni, ch' egli possiede, perchè debbono dirsi mali? Anzi que' desiderj medesimi, che più sollecitano il cuore, e l' accendono, ove sieno accompagnati dalla speranza, recan sovente all' uomo un tal diletto, che egli non vorrebbe così subito cangiarlo in quello stesso bene, che desidera; così che differisce egli stesso talvolta il conseguimento del suo desiderio, parendogli, che tanto più gli dovrà essere dolce, e caro, quanto più lungamente l'avrà aspettato: come vedesi nel giocatore, il qual desidera ardentemente il punto; e potrebbe uscir tosto di quell'affanno, aprendo subito e ad un tempo tutte le carte, e pure ama scoprirle ad una ad una, e a poco a poco; e gli piace aspettar lungamente ciò, che desidera.

Per la qual cosa io non credo, che sia generalmente vero quello, che alcuni dicono; cioè che ogni desiderio sia infelicità e miseria, veggendosi, che tanto piace all' uomo non solamente il conseguire il bene, ma ancor l'aspettarlo. Laonde

de meno mi persuade il secondo argomento del nostro Autore, il quale è questo. Come l' uomo comincia a desiderar qualche cosa, così tosto vorrebbe averla conseguita, nè può sofferire verun indugio; anzi vorrebbe (vedete l' impazienza dell' uom Francese) che tutto quel tempo, il qual va innanzi al conseguimento di ciò, che desidera, fosse annientato. Onde ne segue, che essendo l' uomo in continui desiderj, dee volere annientata tutta la vita sua.

Al che io rispondo, che pochi sono i desiderj tanto ardenti, e così impetuosi, che sofferir non possano qualche dimora. Anzi chi è mai, che tanto desideri alcuna cosa, che non sia però contento di vivere anche prima di conseguirla, bastandogli per qualche tempo la speranza? E quando bene questa gli mancasse, non per ciò bramerebbe egli di non essere, potendo avere altri beni, onde confortarsi. Nè credo io già, che colui, che va a Roma desiderando vedere quelle belle statue, e que' bei palagj, e quelle colonne, e quegli archi, nè potendo arrivarvi, che in termine d'alquanti giorni, volesse, che quei giorni fossero annientati; e non più tosto lasciarli correre, e trovar intanto per via buon albergo. Quel giovane desidera la scienza, che non può conseguire se non dopo il corso di più anni. Diremo per questo, che egli sia infelice per tutti quegli anni, e debba per ciò volere, che quegli anni non corrano? Ne' quali anni se egli è privo di quella scienza, che desidera, non è privo però della bellezza, non delle ricchezze, non de i comodi, non de gli onori, de i convitti, de i giuochi, delle feste; a' quali beni può anche aggiungere la speranza, ch' egli ha, di dover essere a qualche tempo chiaro per molta scienza e famoso. Io non finirei mai, se volessi andar dietro a tutti gli esempj di questi desiderj quieti e tranquilli, che non levano all' uomo il piacere del vivere.

Nè anche mi move la terza ragione, che l' Autor Francese adduce, dicendo, che l' uomo cerca tutto 'l dì ricrear l' animo, e sollazzarsi non per altro, che per fuggir noja; segno che le noje gli son pure intorno tutto 'l dì. Ed io dico, che

co, che se egli trova quel sollazzo, che cerca, verrà per questo stesso a fuggir le noje, e non le sentirà; ed avrà doppio piacere, avendo quello di sollazzarsi, e quello di fuggir noja. Perchè io non credo già, che volendo l' uom sollazzarsi, voglia solamente non sentir molestia: ma credo, che voglia anche gustar la dolcezza del piacere; nè si contenterebbe di esser come un sasso, che essendo privo dell'una, è privo ancor dell'altro. Non dicasi dunque l' uomo infelice, perciocchè studia del continuo alleviare la sua miseria coi piaceri; che anzi è da dirsi felice, perchè può in tal modo alleviarla. Ma già, quanto al secondo Capitolo, parmi, carissimo Sig. Conte, di avervi detto abbastanza.

CAPITOLO III.

Della natura de i piaceri e de i dispiaceri.

VEnendo al Capo terzo, in cui l' Autor Francese passa a disputar sottilmente della natura de i piaceri, e de i dispiaceri, comincieremo a questo modo. Vuole egli, che i piaceri (e similmente dicasi de i dispiaceri) si generino bensì alcuni mediante i sensi del corpo, ed alcuni altri per qualche operazione dell'anima; ma tutti però sieno sentimenti dell' anima istessa. Donde argomenta, non solamente che possano paragonarsi gli uni a gli altri, ma eziandio, che tutti esser debbano egualmente nobili e prestanti; quasi non potesse essere tra i sentimenti dell' animo differenza niuna, nè potesse l' uno esser partecipe di maggior perfezione, che l' altro. L' intendere appartiene all' anima, ed anche appartiene all' anima il gustare una vivanda. Pure chi dirà, che l' intendere non sia di maggior perfezione, e non senta più del divino?

Ma lasciando questo, e tenendo dietro all' Autore, quantunque egli voglia, che i piaceri, e simimente i dispiaceri tutti, sieno certi sentimenti dell' animo; non però opponsi a coloro, che gli hanno divisi in piaceri o dispiaceri del corpo,

e in

Digitized by Google

e in piaceri o dispiaceri dell' animo; intendendo per piaceri o dispiaceri del corpo quelli, che in noi sorgono mediante i sensi del corpo; e per piaceri o dispiaceri dell' animo quelli, che in noi sorgono per alcuna operazione dell' animo istesso. La qual divisione, comechè proposta già, e spiegata assai bene da molti antichi, molto sempre mi piacesse; più ora mi piace essendo approvata dal Sig. di Maupertuis. Tanto più che egli prende a dichiarare forse più accuratamente de gli altri, quali sieno i piaceri del corpo, e quali quelli dell' animo. E già secondo lui riduconsi a i piaceri del corpo non solamente quelle cose, che toccano immediatamente i sensi, come il mangiare, il bere, il sonare; ma eziandio quelle, che quantunque immediatamente non tocchino verun senso, però conducono alle delizie dei sensi medesimi, come le ricchezze, le quali benchè per se stesse non movano nè l' udito, nè il gusto, nè il tatto, nè altro senso del corpo; pure servono a proccurar quelle cose, che gli movono. E similmente il piacere, che uno prende delle amicizie, delle dignità, de gli onori, della gloria, è da dirsi piacere del corpo, se colui, che vuole tali cose, le vuole per quel diletto, che può a i sensi provenirne. I piaceri poi dell' animo son quelli, che nascono o dall' esercizio della virtù, o dalla conoscenza del vero.

Questa esplicazione così diligente de i piaceri del corpo, e dei piaceri dell' animo, sarebbe ancora più diligente, se abbracciasse in verità tutti i piaceri dell' uomo, e tutti gli riducesse a quelle due sole specie, senza lasciarne sfuggir niuno. Di che dubito assai. Perchè il piacere, che uno ha della gloria, pensando, che lascierà di se stesso un gran nome morendo, non pare, che possa dirsi piacere del corpo, perciocchè qual lusinga o diletto possono i sensi sperarne? Nè anche pare, che possa dirsi piacere dell' animo, non essendo in esso esercizio alcuno di virtù, nè provenendo da semplice conoscenza di alcun vero; poichè se provenisse da conoscenza del vero, sarebbe l' uomo egualmente contento, o conoscesse dover sè esser famoso appresso la morte, o dover esser

famo-

Digitized by Google

famoso un altro potendo essere l' uno, e l' altro egualmente vero. Vegga dunque l' Autor Francese, che il piacer della gloria non rifiuti di sottoporsi a quelle due spezie, che egli ha proposte, e le sfugga. E lo stesso far potrebbe il piacere dell' amicizia, e quello delle dignità, e quello de gli onori.

Spiegata così la divisione de i piaceri, e de i dispiaceri, passa l' Autore ad alcune osservazioni, nelle quali desidererei più animo, e più allegria. Paragona egli prima i piaceri del corpo co i dispiaceri, e par, che si dolga di nuovo, rammaricandosi, che i piaceri non compensino i dispiaceri, e però molto più possano questi a rattristar l' uomo, che non quelli a confortarlo. Imperocchè i dispiaceri, dice egli, quanto più dura e persiste la cagione, che gli produsse, tanto più si accrescono, e divengono tormentosi; ed al contrario i piaceri tanto più si sminuiscono, ed in processo di tempo divengon molesti. Di fatti non è alcun piacere, che per lunghezza non istanchi; ed al contrario non è alcun dispiacere, che per lunghezza non divenga intollerabile. Vedete poi, soggiugne egli, che delle parti, onde il nostro corpo è composto, pochissime n' ha, che sieno valevoli di recarne un gran diletto; e all' incontrario moltissime son quelle, che posson recarne un estremo dolore. E questo è vero. Ma non per ciò pentirommi io d' esser nato. Perchè sebbene i dolori acutissimi, possono assalir l' uomo da ogni parte, non mai però avviene, che lo assaliscan da tutte; ed è anche di rado, che lo assaliscano da una sola. Quanti n' ha, che passano gli anni interi, e quasi tutta la vita loro senza quegli estremi dolori? Il che si vede per isperienza; la quale si fa ancora conoscere, che gli uomini comunemente non gli apprendono, nè se ne turbano, e stanno così tranquilli, come se ne fosser sicuri; di che apparisce, che gli uomini comunemente, nè da i dolori atrocissimi sono infestati, nè dal timor pure. Chi è che tema, e si turbi di dover sentire una volta i dolori della pietra, non sentendone ora verun indizio?

E quanto al dire, che i dispiaceri per la continuazione si

accrescono, come pretende l' Autor Francese; vorrebbe certamente ciò dimostrarsi per una lunga induzione, facendo vedere, che in ogni dispiacere singolarmente così avvenga. La qual' induzione, non avendola egli fatta, pare, che abbia voluto, che sia fatta da altri. Nè io mi ritrarrei dal farla, se avessi ozio. Ora però scorrendo così leggermente quei mali, che mi vanno per la memoria, trovo tutto il contrario. Perciocchè qual è l' uomo, che avendo perduti gli occhj, non se ne rattristi da principio oltre modo? Della qual tristezza confortandosi poi a poco a poco, e assuefacendosi alla sua miseria, giunge a tale, che quasi più non la sente. E lo stesso avviene a i muti, a i sordi, a gli storpj, i quali caduti in quelle loro infermità, come vi si sono assuefatti, non più se ne dolgono, che se tali nati fossero; e par loro così naturale l' aver quei difetti, come a gli altri il non avergli. Che diremo della perdita de gli amici, e de i figliuoli? Che dell' esilio? Che della povertà istessa? I quali mali sarebbono intollerabili, se così sempre fossero duri da soffrirsi, come son da principio. Le malattie lunghe, come si sono sostenute per qualche tempo, pajon men gravi. Ma io non voglio raccoglier quì ora tutte le miserie. Basta bene, che sono alcuni dispiaceri, i quali per niun modo si accrescono, quantunque duri e persista la cagion loro. E questo sia detto de i dispiaceri del corpo.

Perchè quanto a i dispiaceri ed a i piaceri dell'animo, par che l' Autore si volga ad una oppinione più animosa, sostenendo, che i piaceri prevaler possano a i dispiaceri; il che fa assegnando singolarmente ai piaceri queste tre proprietà. La prima si è, che essi per la continuazione vie più vanno crescendo; l'altra, che l'anima gli sente in tutta l' estension sua; e la terza, che confortan l' animo, e in vece d' indebolirlo lo fortificano. Delle quali proprietà due ne sono, che io concederei volentieri, se le intendessi; l' altra, che pur parmi d' intendere, non posso concedere. Imperocchè, a dir vero, io non intendo, che cosa sia il dire, che l'anima sente i piaceri in tutta la sua estensione; nè quell' altro, che

i pia-

i piaceri fortifican l' anima. Che poi i piaceri dell' animo per la continuazione vie più vadan crescendo, non mi pare così generalmente vero. Perchè se il matematico, pigliando diletto di alcuna dimostrazione, vorrà tornarvi sopra più e più volte, e leggerla, e rileggerla, senza mai partirne, arriverà finalmente a nojarsene. Laonde veggiamo, che gli elementi delle scienze, e delle arti, come quelli, che già sono notissimi, poco si pregiano eziandio dagl' intendenti, i quali cercano bene spesso con moltissimo studio quelle verità, che poi trovate disprezzano, ed amano passar ad altre.

Quanto poi ai dispiaceri dell' animo, par che l' Autore voglia metterli nelle mani degli uomini, e consegnarli all' arbitrio. Imperocchè provenendo essi o dalla colpa, siccome egli vuole, o dal non poter discoprire alcuna verità, che si cerchi; quanto alla colpa può l' uomo astenersene sempre che voglia; quanto poi alle verità, che non può discoprire, a lui sta di non curarle, contentandosi di sapere sol tanto quelle, che a lui giovano; le quali son poche, ed egli, volendo, le può scoprire facilissimamente. Così i dispiaceri dell' animo non sono se non di chi gli vuole. Tal pare, che sia il sentimento del Francese. A cui conviennmi di contraddire anche in questo luogo, s' io voglio esporvi liberamente, secondo che voi mi avete imposto, il parer mio. Ed io il farò pure, estimando men male il contraddire a quel grandissimo uomo, che il disubbidire a voi.

Io dico dunque, che il dispiacere il qual viene da colpa, non vien già da colpa, che l' uomo sia per commettere, ma da colpa, che abbia già commessa; e quantunque fosse in sua mano il non commetterla, non so, se, avendola commessa, sia in sua mano il non sentirne dispiacere. Nè anche so, se la filosofia abbia alcun mezzo, onde assicurar l' assassino, l' usurpatore, il parricida, così che non sentano qualche tristezza delle loro passate malvagità.

Nè veggo pure, come si convenga all' uomo savio trascurare le verità inutili, cercando soltanto quelle, che a lui giovano; nè come queste sieno così poche, e tanto facili a di-

scoprirsi. Perchè se il conoscere qualsisia verità naturalmente piace; e la felicità è posta nel piacere; ne segue, che qualsisia verità conduca in qualche modo alla felicità. Qual verità dunque può dirsi inutile, essendo utile e giovevole tutto ciò, che alla felicità ne conduce? Certo l'utilità non è posta in altro. E se pur vorremo accomodarci al senso del volgo, e di molti filosofi, che sono un altro volgo, chiamando utili solamente quelle cose, che traggono ai comodi ed ai piaceri del corpo; chi dirà, che sieno così poche, e tanto facili a discoprirsi, le verità, che servono ad un tal fine? Interroghiamone tutte le arti, che prendon cura di tali utilità; e veggiamo se si contentino di poche verità, e come facilmente le scoprano. Quante verità utilissime ha la medicina, alla qual però pare di non averne ancora abbastanza? E non può dirsi lo stesso della fisica, della meccanica, dell' astronomia, della navigazione, dell' agricoltura, e di tant' altre? Nelle quali si vanno pur tuttavia cercando con sommo studio infinite verità, che forse mai non si troveranno; nè però si biasima lo studio di chi le cerca. E le già ritrovate quanta applicazione, quante vigilie costarono ai loro ritrovatori, quante osservazioni, quante esperienze? E se il Sig. di Maupertuis non fosse così modesto, com' è ingegnoso, potrebbe ben dirci, a quai pericoli si espose egli, e quanti travaglj sostenne fra gli orrori del rimotissimo settentrione, solo per accertar la forma della terra, ed accrescere i comodi della navigazione. Ma se egli più non si ricorda delle sue gloriose fatiche, e va pur dicendo, le verità utili essere facilissime a discoprirsi, se ne ricorderanno però gli uomini, e tutte le età, che verranno. Par dunque chiaro, che impresa nè tanto breve, nè tanto facile piglino i savj a voler scoprire tutte le verità, che sono utili o a loro stessi, o alla repubblica; sebbene essendo utili alla repubblica, sono anche a loro, se già non vogliamo dalla repubblica escludere i savj.

CAPI-

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

Dei mezzi di accrescere la felicità.

Nel quarto Capitolo sarò breve, essendo breve l'Autor Francese altresì; il qual però poteva essere a mio giudicio anche più. Propone egli quivi due mezzi di render l'uomo più felice. L'uno si è di accrescere la somma dei beni; l'altro di sminuir la somma dei mali. Non credo che persona del mondo sia per volerglisi opporre. Vegga egli però, se della distribuzione, che fa di questi due mezzi, sieno per contentarsi gli Epicurei, e gli Stoici; avendo essi assegnato l'uno a gli Epicurei, i quali dice avere studiato solamente di accrescere la somma dei beni; l'altro agli Stoici, i quali dice non in altro adoperarsi, che in isminuir la somma dei mali; e volendo, che in ciò sia posta la principal differenza, che passa tra quelle due Sette tanto famose, prende argomento di seguir più tosto quella degli Stoici.

Quantunque io ami così poco gli Epicurei, che alcuni credono ch'io sia sdegnato con loro; di che pare che anche voi, Sig. Conte, vi siate alcuna volta doluto; non soffrirei però, che alcuno contra ragione gli disprezzasse, come parmi, che faccia quì ora l'Autor Francese. Perchè quella distribuzione, che egli fa de i due sopraddetti mezzi, volendo, che gli Epicurei solo pensino ad accrescere i beni, gli Stoici a sminuir solo i mali; onde piglia argomento di abbandonar quelli, e seguir questi; parmi essere del tutto ingiusta. Qual fu mai l'Epicureo, il quale insegnando, che si dovessero accrescere i piaceri, non insegnasse ad un tempo, che dovessero sminuirsi i dolori? Sappiamo, che Epicuro studiavasi, quanto potea, di alleviare i tormenti crudelissimi dell'ultima sua malattia con la rimembranza de' suoi gloriosi ritrovamenti. E quanti altri argomenti tenevano in pronto gli Epicurei per consolarsi nelle disgrazie? Intesero dunque non solo ad accrescere la somma dei beni, ma eziandio a sminuire quel-

la dei

la dei mali. E lo stesso pure fecer gli Stoici, i quali stimolando gli uomini al conseguimento delle virtù gli distoglievano dalle colpe, e così insegnavan loro non meno di procacciarsi il bene, che di fuggire il male; perciocchè che altro era appresso essi il bene, se non la virtù; il male, se non la colpa? E se non vollero chiamar beni la sanità, le ricchezze, gli onori, i comodi; voller però, che l'uomo potesse e dovesse cercarli sott'altro nome. Di che si vede, che non pensarono solo a sminuire i mali.

Ma posto pure, che a ciò solo pensasser gli Stoici, e che al contrario gli Epicurei *niente* altro studiassero, che di accrescere i beni; io non so già, se per questo dovessero gli Epicurei esser posposti agli Stoici, e dovesse credersi, che meglio questi, che quelli, avessero proveduto ai bisogni degli uomini; che anzi a me pare, che vi abbiano proveduto e gli uni e gli altri egualmente. Perciocchè s'egli è vero quello, che l'Autor dice, cioè che la felicità sia posta in quell'avanzo, che resta, sottraendo la somma dei mali alla somma dei beni; chi non vede restar sempre lo stesso avanzo, o prima di fare la sottrazione si sminuiscano i mali, o i beni si accrescano? E se in cosa chiara io volessi, per parer Matematico, essere oscuro, potrei chiamare (come veggio, che gli algebristi usano) la somma dei beni b, la somma dei mali m, e c quella misura, di cui volessero o sminuir i mali, o accrescersi i beni; poichè sottraendo $m-c$ a b, lo stesso avanzo ne resterebbe, che sottraendo m a $b+c$. Ma io credo, che se l'Algebra istessa parlar potesse, ricuserebbe di entrare in quistion così facile.

Non so poi, se l'Autor Francese abbia voluto nel fine del suo Capitolo guadagnarsi l'animo degli Epicurei, e rimettersi in grazia loro, col dire, che i piaceri del corpo non sono men nobili di quei dell'animo, e che anzi son tutti della stessa forma e natura; nè altro diletto recare al Matematico la contemplazione del vero, da quello, che reca il vino al bevitore. Certo gli Epicurei, quantunque insegnassero, che il fine dell'uomo si è il piacere, non però mai disser, ch'io

sap-

sappia, tutti i piaceri esser d'un modo, nè mai ebber bisogno di una tale proposizione. La qual però, se volea l'Autor Francese offerirla loro, e fargliene quasi un dono, perchè affermarla solo, e non anche adornarla, e fornirla di qualche bella dimostrazione?

CAPITOLO V.

Della Filosofia degli Stoici.

AVENDO proposto l' Autor Francese, come sopra è detto, di seguire gli ammaestramenti degli Stoici, prende nel quinto Capitolo a descriverci la forma della loro Filosofia, la quale trae da gli scritti di Seneca, e di Epitetto, e dell'Imperador M. Aurelio, che fu stimato a'suoi tempi Stoico grandissimo. Però comincia dal commendare questi tre valenti Filosofi; il che fa con molto ingegno, e, come Francese, con molta grazia.

Poi venendo alla forma istessa della loro Filosofia, dice in primo luogo, aver gli Stoici avuto per fine, non già la virtù, ma la felicità della vita presente. La qual cosa non so, come potesse essere ricevuta nè da Seneca, nè da Epitetto, nè da M. Aurelio; i quali, siccome Stoici, insegnavano appunto, la felicità non in altro esser posta, che nella sola virtù; e per ciò dicevano, la sola virtù esser l'ultimo fine dell' uomo; e in questo principalmente si allontanavano dagli altri Filosofi.

Dopo ciò pare, che l'Autor Francese riduca tutta la Filosofia degli Stoici a tre precetti, che sono i seguenti. Prima, che dee l'uomo farsi padrone dei giudicj, che egli forma intorno alle cose; poi, che dee impedire, che le cose estrinseche niente possano sopra di lui; finalmente, che s'egli è stanco di vivere, dee dar morte a se stesso, ed andarsene. Io veramente a quello, che mi ricorda aver letto in Cicerone, il quale più che ogni altro ha diligentemente spiegata la Filosofia degli Stoici, non la riconosco abbastanza nei tre precetti

cetti

Digitized by Google

cetti sopraddetti; comecchè il primo io non intenda assai chiaramente. Imperocchè non so quello, che voglia dirsi l' Autore, dicendo, che l' uomo dee farsi padrone de' suoi giudicj; poichè se questo significa (nè so, che altro significar possa) dover l'uomo ne i giudicj, che forma, ingegnarsi, quanto può, che le passioni non vi abbiano parte niuna, e vi regni la ragion sola; io dico, che questo precetto, il qual si presuppone a formare e instituir bene, non che la Morale, ma tutte quante le discipline, è così comune a tutte le altre Sette, come agli Stoici. Qual Filosofo fu mai, che prima d'ogni altra cosa non insegnasse, doversi giudicar sempre secondo ragione, e non lasciarsi portare dall'impeto delle passioni? Il secondo precetto poi, cioè che debba l'uomo far sì, che le cose estrinseche niente operino sopra di lui, non so, quanto convenir possa agli Stoici, i quali non rifiutavano nè le ricchezze, nè i piaceri, nè gli altri comodi; solo non gli chiamavano beni. E sappiamo, che Seneca non ebbe a sdegno le masse dell' oro; nè M. Aurelio ricusò l' Imperio del Mondo; il che pure avrebbon fatto, se avesser voluto, che niuna cosa estrinseca potesse operar nulla sopra di loro. Ed io son persuaso, che infermando uno Stoico, senza allontanarsi punto dai suoi principj, così ben piglierebbe la medicina, come gli altri, sperando che operasse in lui la sanità, come negli altri. Il terzo precetto, cioè che l'uomo, come è nojato del vivere, dia morte a se stesso, e se ne vada, non è più proprio degli Stoici, che dell'altre Sette, e di tutti i disperati.

Ed io per me credo, che a descrivere la vera forma della Stoica Filosofia sarebbe stato mestieri notar diligentemente ciò, in che essa si distingue dall'altre; cominciando dall'aver posta la felicità nella sola virtù, donde poi tutti gli altri precetti derivano; e quindi passare a ciò, che per essa singolarmente insegnavasi della pazienza, della giustizia, dell'amicizia, dell'amor della patria, del disprezzo della morte. E sopra tutto assai gioverebbe ad intendere quella ammirabil dottrina, chi ne mostrasse, come essa levando via dal numero dei

ro dei beni la ſanità, le ricchezze, e gli altri comodi del corpo, pure laſciaſſe loro tanta dignità, che meritaſſero d'eſſer cercati dall'uomo ed abbracciati. Le quali coſe ben inteſe s' intenderebbe fors' anche, per quali ragioni, ſecondo gli Stoici, ed in qual tempo, e per qual modo, poſſa, o debba l'uomo accommiatarſi, per così dire, dal Mondo, ed ucciderſi; che certo non l'ucciderſi in qualunque modo è ucciderſi da Stoico. Catone, che fu, per quanto diceſi, di quella Setta, e con tanta lode ſi ammazzò, non lo fece ſe non quando conobbe la ſua vita non poter più eſſer utile ai Cittadini; altrimenti nol facea; ma conoſcendo di non poter provedere alla Patria, proveder volle alla ſua dignità, e credette, abbandonando la vita, di ſeguir la virtù. La qual coſa non so, ſe facciano i barbari della Guinea, che ſi traggono ſchiavi in Europa; i quali, dice l'Autor Franceſe, eſſere tanti Stoici, perciocchè vogliono più preſto morire, che ſofferire la ſchiavitù; il che ſe foſſe vero, non ne verrebbono così ſpeſſo le barche piene: di che non so, ſe debbano gloriarſi tanto gli Europei. Che ſe baſtaſſe ammazzarſi per diventare Stoico; volendo pur moſtrarne la facilità con gli eſempj, come pare, che abbia voluto l' Autor Franceſe, non accadea cercarli o nell'Africa, o nell'Indie, nè creder tanto a' viaggiatori; baſtava bene raccorre gli eſempj dei noſtri diſperati. Ma chi è, che non diſtingua colui, che ſi ammazza per triſtezza d' animo volendo uſcir di travaglio, dallo Stoico, il qual penſa di farlo per ragione, nè vuol fuggir la miſeria, che egli non crede poter cadere nel virtuoſo; vuol ſolamente ſottrarſi alle beffe, ed agli ſcherni della fortuna, e ſi ammazza per decoro della virtù? Della qual coſa ſe vorrà l'Autor Franceſe aver tanta conſiderazione, quanta aver ſe ne dee; quantunque a lui paja non così difficile impreſa l' ammazzarſi, dovrà però parergli difficiliſſimo il farlo con quell' animo ſedato e tranquillo, con cui volevan gli Stoici, che ſi faceſſe.

E perchè in queſto luogo grandemente inſiſte il Franceſe, che pare, che non ſappia partirſene; non dovrà parervi fuo-

ri del convenevole, che io pure mi stenda su 'l medesimo punto alquanto più largamente. Entra dunque l' Autore a trattar di proposito la quistione: se debba esser lecito all' uomo l' ammazzarsi. A cui rispondendo distingue in questo modo. O l' uomo ha una religione, che gli scopre un' altra vita, promettendo quivi gran premj a quelli, che avran sofferto, e castigo a gli altri; e in tal caso è insensataggine l' ammazzarsi. O l' uomo non ha religion niuna, e abbandonato per ciò alla ragion naturale nè speranza aver può, nè timore alcuno della vita avvenire; e in tal caso sarà ben di ammazzarsi tutte le volte, che la somma de i mali, che egli soffre, sia maggiore della somma de i beni, ch' egli possiede; perciocchè essendo a tal termine, egli è infelice, e più comodo a lui sarà il non essere di modo alcuno. Che fa egli dunque in questa vita? Che non ne esce, e non ritorna nel nulla, ove potrà starsi più comodamente? Così risponde l' Autor Francese.

E certo egli è molto da commendarsi, che abbia dato alla Religione tanto di autorità, che possa o col premio, o col castigo trattener quelli, che hanno voglia di uccidersi. Ed io volentieri in ciò gli consento. Ma non mi piace già, che abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so, come ne possa esser contenta la Religione istessa, che non fu mai nemica della ragione. Certo che i Gentili, i Romani, i Greci, gli Egizj, gli Arabi, i Caldei, e tante altre nazioni, le quali niun lume ebbero, se non se quello della ragione, aspettarono un' altra vita. Quanti Filosofi promisero all' anime l' immortalità? I Platonici, che sono stati in tanto grido, se ne faceano per così dire, mallevadori. Io non so dunque, come possa con tanta sicurezza affermarsi (massimamente non recandone argomento niuno) che la ragion naturale sia priva d' ogni speranza della vita avvenire; così che avendo sostenuto fortemente e con virtù i mali della vita presente, non possa aspettarne qualche premio in un' altra. Al qual premio non dee l' uomo però voler correre,

nè affrettarsi, ammazzandosi per impazienza; che ciò sarebbe un demeritarlo. Al contrario se non ascoltiamo l'Autor Francese, qual sarà l'uomo, che, dove non sia da Religione impedito, non debba darsi morte per prudenza? Imperocchè s'egli è vero, che tutti quei, che ci vivono, più copia hanno di mali, che di beni, (siccome nel secondo capitolo ha egli inteso di dimostrare) tutti, che ci vivono, sono infelici; e ciò posto è a tutti meglio il morire; faranno dunque tutti gran senno a darsi morte. Argomentazione orribile e spaventosa, la qual se fosse ascoltata, non molto anderebbe, che più non saria chi ascoltar la potesse. E se la ragione insegnasse ad ogni uomo di dover tosto uccidersi, mal consiglio avrebbe preso la natura, che volendo; come l'altre spezie così ancora conservar quella degli uomini, confidolla alla ragione. Ma di questo parmi aver detto abbastanza.

Considera ultimamente l'Autor Francese, nè senza qualche maraviglia, come gli Stoici tenessero in poco conto certe quistioni, che pur trattavansi fino a que' tempi con grande strepito dai filosofi; se esistesser gli Dii; se provedessero alle cose: se fosse l'anima immortale? Intorno ai quali punti comechè non si accordasser tra loro, pur s'accordavano tuttavia nelle regole delle azioni, e dei costumi; onde pare, che dovessero avere quelle quistioni per poco importanti. E quindi cresce all'Autor Francese la maraviglia, considerando che gli Stoici, lasciata da parte l'esistenza de gli Dii, la provvidenza, l'immortalità, pur giunsero a così alto grado di perfezione, e di virtù; laddove i Cristiani pare, che non vi sappiano giungere se non per mezzo della cognizione di un Dio, e de i premj eterni, e de i castighi. La qual maraviglia bisogna, che noi ci ingegniamo di sminuire per onore della provvidenza; acciocchè gli uomini, prendendo mal esempio dagli Stoici, non comincino a disprezzarla, ed a credere, che poco importi il pensarvi.

A levar dunque una tal maraviglia, dee, secondo me, avvertirsi, che i Cristiani si studian d'essere non solamente virtuosi, forti, giusti, temperanti; mansueti, liberali, cor-

tesi, a che aspiravano anche gli Stoici: ma vogliono ancora, che queste loro virtù, sopra l'ordine della natura innalzandosi, e vestendosi d'un abito sopranaturale del tutto e celeste, gli rendan degni di una certa incomprensibil felicità, a cui le naturali forze non giungono; nè così alta speranza avevan gli Stoici. I quali però poteano contentarsi di seguir l'onestà, che conosceano, e di essere naturalmente virtuosi; laddove i Cristiani nè debbon, nè posson essere di ciò contenti; e volendo, che la loro virtù sia d'un altro ordine, bisogna, che la cerchino per altri mezzi; però dove gli Stoici la cercavano, seguendo la naturale onestà, la cercano essi seguendo la voce, e gl'inviti, e le promesse di un Dio. Di che parmi non debba nascere maraviglia niuna.

E niuna pure ne dee nascer da questo, che già avesser gli Stoici stabilite tra loro con tanta concordia le regole delle azioni, e de' i costumi; quantunque non per anche stabilita avessero nè l'immortalità dell'anima, nè la provvidenza degli Dii. Imperocchè per istabilire quelle lor regole miravano essi non ad altro, che ad una certa immutabile e sempiterna onestà, che s'era parata loro dinanzi con autorità e con imperio, e comandava senza soggezion degli Dii, e voleva essere obedita per lo merito e dignità sua senza riguardo di premio, o di castigo. E se ordinava all'uomo o di sovvenire il compagno, o di mantener fede all'amico, o di osservar la promessa; volea, ch'egli obedisse prima ancor di sapere, se premio alcuno dovesse venirgliene, o se il far ciò piacesse agli Dii; i quali Dii non poteano sdegnarsi, che l'uom seguisse quella imperiosa onestà, cui seguivano anch' essi; nè sarebbono stati Dii, se non l'avesser seguita. Qual maraviglia dunque, se seguendo gli Stoici quella sovrana onestà, e in quella sola ponendo il fine dell'uomo, non credettero aver bisogno d'altre quistioni, le quali potean loro parer belle, non potean parer necessarie. Nè io però credo, che tanto in ciò si allontanassero da' Cristiani, quanto alcuni per avventura si immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella loro sovrana onestà, eterna, immutabile, neces-

necessaria, se non se quel Dio stesso, che noi adoriamo? Il quale essi non conoscevano, se non sotto quella tal forma di incommutabile e sempiterna onestà, senza accorgersi, che quella onestà medesima, oltre l'essere incommutabile e sempiterna, fosse ancora conoscitrice di se stessa, e d'ogni parte perfetta, creatrice delle cose, onnipotente, e beata; di che se avessero potuto accorgersi, l'avrebbono riguardata, come un Dio; nè so, se i Cristiani gli avessero di ciò sgridati. Ma essi non conoscendo in quella loro onestà, se non una certa sovranità ed imperio; quantunque le altre perfezioni di lei non scoprissero, pur la seguirono, e seguendola seguirono un Dio senza saperlo; e in ciò si differenziaron da noi; che noi seguiamo Dio accorgendocene, essi il seguitano senza accorgersene.

CAPITOLO. VI.

De gli ajuti, che traggonsi dalla Filosofia de' Cristiani per la felicità della vita presente.

DOPO le cose fin quì dette voi potete agevolmente intendere, Sig. Conte Gregorio carissimo, che io non posso scorrere il sesto capitolo dell' Autor Franzese, senza contraddirgli quasi in tutto; perchè quantunque io soglia contraddire malvolentieri, e già ne sia stanco, pure la cosa stessa mi vi reca. Prende quivi l'Autor Francese a persuaderci, che la filosofia degli Stoici e quella de' Cristiani, quanto a ciò, che appartiene alla felicità della vita presente, così son diverse tra loro e contrarie, che nulla più. E ciò intende di dimostrare, facendo varie comparazioni dell'una Filosofia con l'altra; le quali comparazioni io seguirò con le mie considerazioni, nè mi partirò gran fatto dall'ordine, che ha dato loro l'Autore istesso.

Primieramente paragonar volendo i precetti della Filosofia Stoica con quelli della Cristiana, riduce i primi ad uno solo, il qual si è; tu cercherai la tua felicità a qualunque prez-

zo. I

zo. I precetti poi della Filosofia Cristiana riduce a quello: amerai Dio sopra ogni cosa, e il tuo prossimo come te stesso. Ne' quali precetti, se ho da dir vero, io non veggo tanta contrarietà. Ma prima di venire a ciò, saprei volentieri, perchè la somma della Filosofia Stoica voglia ridursi ad un precetto, il qual conviene non a gli Stoici solamente, ma a tutti quanti i filosofi. Imperocchè qual filosofo è, che non insegni, dover l'uomo cercare la sua felicità a qualunque prezzo? E quindi è, che affermano tutti, l'ultimo fine dell'uomo essere la felicità, che vale a dire, dover la felicità anteporsi ad ogni cosa. Nè in ciò si distinguon gli Stoici da gli altri. Ben si distinguono in questo, che dove gli altri filosofi ripongono la felicità in altre cose; chi nella contemplazione, chi nel piacere e chi in altro, essi la ripongono nell' onestà sola. Laonde il precetto di dover anteporre a tutte le cose la felicità sua, riducendosi al sentimento proprio degli Stoici, viene a dire, che dee l'uomo anteporre a tutte le cose l'onestà. Il qual precetto non mi par tanto contrario a quello de'Cristiani: amerai Dio sopra ogni cosa, che è quanto dire: ad ogni cosa anteporrai Dio. Perciocchè Dio è l'onestà istessa.

Ma il Francese, a render felice la vita presente, desidera, e vuole la tranquillità dell'animo, e le dolcezze dell' amore; le quali crede dover provarsi amando Dio, come i Cristiani fanno; non seguendo l'onestà, come fanno gli Stoici. Ed io dico: se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d'altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l'onestà sola, nè curando altro? E so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà essere accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di rapimenti, nè di estasi. Ma altro è, che la tranquillità del Cristiano sia più nobile, e maggiore che la tranquillità dello Stoico; altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna. Il qual se non sente quelle interiori soavità e quelle languidezze d'amore,

avver-

avverta il Signor di Maupertuis, che bene spesso nè li Cristiani pure le sentono; nè anche molto le cercano. Santa Teresa non fu sempre in estasi, nè avrebbe voluto esservi sempre; amando meglio di obedire a Dio, che di goderlo.

Nè io assai bene intendo quello, che quì accenna l' Autor Francese, cioè che lo Stoico cerca e studia sottrarsi ai mali della vita, il Cristiano non ha male alcuno, a cui sottrarsi. Nel che pargli di trovare contrarietà. Ed io all' incontro dico, che lo Stoico non cerca, nè studia sottrarsi agl' incomodi della vita (che egli non vuol pure chiamar mali) se non quanto ragion lo chiede; il che similmente farà il Cristiano, il quale, chiedendolo la ragione, cercherà benissimo guarir della febbre.

Ma quì esce l' Autor Francese con un' altra comparazione, paragonando insieme la pazienza degli Stoici, e la pazienza de' Cristiani, le quali sono veramente diverse, ed esser debbono; ma non forse tanto, quanto egli vorrebbe. Dice egli dunque la pazienza degli Stoici non altro essere, che un sottomettersi ai mali per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio; laddove la pazienza de' Cristiani è un sottometterse ai mali per conformarsi alla volontà di quel Dio, che gli ha disposti. E certo se la pazienza degli Stoici così fosse, come egli dice, ella sarebbe tanto diversa da quella de' Cristiani, che nulla più; ed io la chiamerei la pazienza de i disperati; i quali in vero si sottomettono ai mali, e gli soffrono per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio. Ma chi non sa, la diffinizione della pazienza non esser questa? E più tosto dover dirsi, che la pazienza sia un abito di sostenere i mali per modo, che non conturbino la ragione? intanto che colui che gli sostiene, nè vanamente si dolga, nè rompa in querele ingiuste, nè perda il consiglio, anzi abbia l'animo presente in ogni avvenimento, e come può, provvegga e quanto può. E quindi è, che il paziente non si abbandona, ma cerca i mezzi, che la ragione gli mostra, per liberarsi dai mali e destramente gli adopera; e l' adoperargli con presenza d'animo è argomento di

pazien-

Digitized by Google

pazienza. Commendando dunque gli Stoici, come e' fecero, la virtù della pazienza, ed imponendola a gli uomini; altro non vollero, se non che dovessero i mali sostenersi per modo, che non conturbassero la ragione; e questo voleasi, perchè la ragione istessa e l'onestà lo chiedevano. Ora qual Cristiano è, che d'una tale pazienza si vergognasse? Benchè il Cristiano aggiungendovi un altro riguardo la rende più nobile e più prestante. Ma chi per questo dirà, che la pazienza degli Stoici oppongasi a quella de' Cristiani? Chi dirà, che non molto vaglia a confortar gli animi e a ricrearli?

E già viene l'Autor Francese ad un altra comparazione, mettendo in confronto le speranze, che offre la Filosofia degli Stoici, con quelle, che porge la Filosofia de' Cristiani, la qual mostra all' uomo una certa incomprensibile e soprannatural beatitudine; e benchè gliela mostri di lontano, comincia però egli già da ora in certo modo a goderne, pascendosi intanto della speranza. E certo che a petto d'una aspettazione così magnifica nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura; e non che la Filosofia degli Stoici, ma qualunque altra, (foss' anche quella tanto sublime e divina de i Platonici) dovrebbe tacersi dinanzi a quella de' Cristiani, nè sperar più di potere guadagnar gli uomini nè con promesse, nè con lusinghe. Perciocchè qual bene mostrano esse, che possa paragonarsi con tanto premio? Quantunque però ne sia così nobile, e così lieta l'aspettazione; e sommamente, e più, che non può dirsi, vaglia a confortar l'uomo e a rallegrarlo; vegga tuttavia l'Autor Francese di non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno. I quali protestano d'esser disposti ad operare virtuosamente anche senza una tale aspettazione; di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù; e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbono di servir l'onestà, la quale è Dio stesso, paghi di sol servirla. Ed essendo i Cristiani di questo animo, non so, perchè dovesser burlarsi

Digitized by Google

larsi di quei Filosofi, i quali non conoscendo la grandezza de' beni eterni, pur protestarono di voler servire alla sola onestà, ed esser lieti e contenti di essa sola. Il che farebbono i Cristiani anch'essi, se lor mancassero quelle loro celestiali, e divine speranze.

Avendo fin quì considerato l'Autor Francese la tranquillità particolare e propria di ciascun Filosofo, passa ultimamente alla pubblica e comune dei Cittadini, a cui pargli, che nulla vaglia la Filosofia degli Stoici, e vaglia però moltissimo la Filosofia dei Cristiani. E certo men commendabili sarebbon gli Stoici, e molto men, che non fanno, vantar si dovrebbono, se, come vuole l'Autor Francese, nulla pensassero al ben degli altri; nè seguirebbono abbastanza quella loro immutabile e sempiterna onestà, la qual pur ordina e chiede, che si proccuri il bene altrui e si conservi, quanto per noi si possa, la società. E so bene, che sono oggidì molti, che nulla curando i principj dell'onestà, la società sola riguardano, la qual vogliono esser nata non d'altro che dal guadagno e dal proprio comodo, e cominciando da essa derivano quindi tutti i doveri dell'uomo. Ma io credo, che grandemente s'ingannino, e poco onore facciano agli uomini, credendo, che sieno venuti in società; mossi ciascuno dal solo proprio interesse, senza che parte alcuna possa avervi avuto la cortesia. Recano ancora con cotesta loro opinione grandissimo danno alla Repubblica. Perchè se noi non lasceremo agli uomini altra ragione di starsi in società, se non quella dei proprj comodi e vantaggj, qual Cittadino dovrà osservare le leggi della sua Patria, qualora gli torni conto di trasgredirle, e possa farlo impunemente? Chi non dovrà uccidere la moglie e i figliuoli, se gli vengano a noja, e parendogli di poter sfuggire il castigo, non dovrà scannare il fratello? E sarà ben pazzo colui, che spenderà la roba, o la vita per salvar la patria; perciocchè che dee importargli, se, morto lui, tutti i parenti e gli amici, e i Cittadini tutti andassero in esterminio? E che sarebbe, secondo questa bella Filosofia, dell'amicizia, la quale se non è fondata nell'onestà,

non è amicizia? Onde si vede, quante ruine ne seguirebbono alla società istessa, se altro vincolo non avesse, che quell'amore, che ciascun porta ai proprj vantaggj. Di che si vergognano pur alcuni, e propongono un'altra ragione, dicendo che dee l'uomo anteporre il bene dei Cittadini al ben loro proprio, essendo cosa in se stessa migliore e più degna d'esser voluta il ben di molti, che il ben d'un solo; nè si accorgono, che cotesta loro ragione è pur tratta dall'onestà. Levata la quale io vorrei ben sapere, perchè mi debba esser più cara la vita di cento mila uomini, che la mia. Intendano dunque i maestri della società essere, oltre il guadagno, anche qualch'altra cosa prima della società istessa, voglio dire l'onestà; la qual ci inspira, e ci invita ad esser socievoli, nè ci vieta il guadagno, ma ci impone sopra tutto la virtù.

E perchè sono alcuni, che mettono in quistione i principj di questa onestà, e vogliono disputarvi sopra inutilmente, e argomentarvi; benchè io abbia ragionato con voi, Signor Conte carissimo, su tal proposito altre volte, non credo però di poterne ragionar troppo; e dico, che questi tali volendo argomentar dei principj, mostrano, per ciò solo, di non intendere abbastanza quello, che voglia dire il vocabolo. Perciocchè principio presso i Filosofi altro non vuol dire, che una sentenza, la quale tosto che sia proposta all'animo, non può esso dubitarne, per quanto vi si sforzi. Laonde a scoprire i principj non è altro mezzo nè più facile, nè più sicuro, che quello di chiamare alla mente varie sentenze, e far prova in noi stessi, se dubitar di tutte possiamo; poichè se n'ha alcuna, di cui sentiamo di non poter dubitare, quella sarà principio; se non ne fosse niuna, non sarebbe principio niuno. Di che si vede, che i principj non per argomentazione, nè disputando si scoprono; ma per interior prova, che fa e sente ciascuno in se medesimo. Perchè se tu senti in te stesso di non poter dubitare, eziandio desiderandolo, che il tutto sia maggiore di qualsivoglia delle sue parti, sarà questo per te un principio, che che ne dicano, e vi argomen-

argomen-

Digitized by Google

gomentino sopra tutti i Filosofi; il giudicio de' quali non dei tu attendere in cosa, che hai da sentire in te medesimo. E similmente se venendomi all'animo questa sentenza: mal fa colui, che scanna il fratello per torgli un danajo: sentirò in me stesso di non poter dubitarne, sarà quella per me un principio; e sciocco sarebbe, e degno delle risa colui, che volesse mettermi in quistione, se io possa dubitarne o non possa, sentendo io pure in me stesso di non potere. E quand' anche fossero alcuni, i quali dicessero di dubitarne essi, non per questo comincierei a dubitarne io, non potendo; direi più presto, che io non intendo le lor parole, o che essi fingono, e di me si prendon gioco, ovvero che sono uomini, non come me, ma d'altra natura; che in vero sarian d'altra natura tutti quelli, che avesser principj diversi dai miei. Egli si par dunque, che dei principj non debba poter essere controversia appresso quelli, che intendon la forza del nome; essendo che il nome di principio, come innanzi abbiam dichiarato, vuol dire una sentenza, di cui l'uomo sente in se stesso di non poter dubitare. Laonde, quanto a me, perdono il tempo e l'opera in quistioni inutili tutti costoro, che volendo sminuirmi l'autorità de' principj, o sieno quelli della scienza e del vero, o sieno quelli dell' onestà e della morale, si ingegnano e si sforzano di provarmi, che io non gli ho impressi nell'animo dalla natura; che mi son venuti dall' educazione, e dall' usanza; e che molte nazioni non gli ebbbero. Quasi che potessero i principj cessar d'esser principj per questo; e dovesse l'uomo prima di stabilirgli, aver inteso, onde essi ci vengano, se dalla natura, o dall'usanza; e aver letto le istorie di tutti i popoli, per veder pure, se alcuno mai ne sia stato privo di essi. Le quali ricerche se far si dovessero innanzi di stabilire alcun principio, certo è, che niuno mai se ne stabilirebbe. Ma le sentenze, che mi si presentano all' animo, saranno pure principj, da qualunque parte, e per qualunque modo mi si presentino; purchè io senta in me stesso di non poter dubitarne.

Digitized by Google

Conosco, ornatissimo Signor Conte, di essermi allontanato dal proposto argomento più forse di quello, che io dovea; certamente più di quello, che aveva in animo; ma la cosa istessa mi ha trasportato. Ora però tornando là, donde partii, dico, che se la ragione e l'onestà insegnano agli uomini; e vogliono, che l'uno intenda al ben dell'altro, e tutti osservin le leggi, e stieno in società, chi potrà credere, che gli Stoici i quali a null'altro miravano, che all'onestà sola, fosser poi di parere, che dovesse ogni uomo pensar solamente a se stesso, nulla curando il ben degli altri? E meravigliomi, come abbia voluto l'Autor Francese imporre ad una Setta così illustre una sentenza così inumana. Forse non abbracciaron gli Stoici le virtù tutte? delle quali quante n'ha, che per natura loro tendono al ben degli altri! La giustizia, la liberalità, la mansuetudine, la clemenza, la cortesia sono di questo genere. Qual fu degli Stoici, che non sommamente commendasse l'amor della Patria? Chi di loro non lodò l'amicizia?

Nè a provare il contrario può abbastanza valere un verso solo di Epitteto, il qual tradotto dall'Autor Francese nella sua lingua, viene a dire: Che è a te, se il tuo servo è malvagio, purchè conservi la tua tranquillità? Donde raccoglie l'Autore, che volesse Epitteto distogliere il padrone dal proccurare la bontà del servo; ed io più volentieri raccoglierei, che volesse conservargli la tranquillità, onde non si turbasse, quantunque studiando di giovare al servo, non gli venisse ciò fatto. Perchè come egli disse al padrone rispetto al servo, similmente per noi direbbesi al maestro rispetto allo scolare: che è a te, se il discepolo non impara? ed al medico rispetto all'infermo: che è a te, se il malato si muore? Le quali parole non voglion già dire, nè che il maestro non debba affaticarsi per ammaestrare il discepolo, nè che il medico non debba porre ogni studio per risanare l'infermo; voglion dire, che avendo eglino fatto, quanto per lor si potea, se la cosa non va bene, debbono starsi di buon animo senza turbarsene. Oltre che quand' anche Epitteto aves-

Digitized by Google

avesse inteso di dir quello, che l' Autor Francese intende; volendosi però giudicare della Filosofia degli Stoici, dovea giudicarsene non da ciò, che un qualche Stoico peravventura abbia detto; ma da ciò, che seguendo i suoi principj gli conveniva di dire. I quali principj io certo non intendo, come trar possano a quella opinione, che l' Autor Francese attribuisce agli Stoici, cioè che l' uomo non debba curar niente il ben degli altri; essendo quei principj fondati nell' onestà, che a questo stesso ne invita. Vegga dunque il Francese di non far qualche ingiuria agli Stoici, la quale non so se soffrissero; benchè protestino di poter sofferire ogni cosa. Che se la loro Filosofia intende al ben comune, e chiama gli uomini a società, non per interesse, che è lo stimolo degli avari e dei vili, ma per virtù, che è la ragione dei valorosi, e dei savj; non è poi da dire, che sia tanto contraria alla Filosofia Cristiana, che fa pur quello stesso.

Conchiusione del Ragionamento.

Eccovi, Signor Conte Gregorio carissimo, il mio Ragionamento, che a voi forse parrà troppo lungo, ed io stesso ne ho veramente dubitato nel farlo. Perchè sebbene, parendomi in esso di ragionar con voi, con cui vorrei ragionar sempre, pareami d' esser breve; sapeva però gl' inganni, che fa amore. Il quale se m' ha ingannato, facendomi parer troppo corto quel tempo, che io, scrivendo, con voi mi tratteneva; spero, che vorrà ingannare anche voi alcun poco, e farvi stimar questo scritto o men lungo, o men cattivo di quel, che è. E perchè amore non così di leggieri suol contentarsi, spero, che egli v' indurrà ancora a voler dirmene il parer vostro, avvisandomi de' miei errori; e farà dimenticarvi, che voi siate stato una volta mio discepolo, o piuttosto farà, che ricordandovene, vi ricordiate altresì, quanto poco conto io facessi fin d'allora delle mie opinioni, le quali poi in progresso di tempo mi son quasi venute a noja. Tanto meno dovete voi dubitare ora di mutar-

mutarle, e, letta la presente scrittura, come saremo insieme, dirmene liberamente il giudicio vostro, e mostrarmi i luoghi, ne' quali non avrete potuto convenir meco. Io mi rimarrò in questa villa, finchè l' aria seguirà di giovarmi, o più tosto finchè potrò sostenere il desiderio di rivedervi.

IL FINE.

TAVO-

Digitized by Google

TAVOLA
DE' CAPITOLI.

CAPITOLO PRIMO.

Che cosa sia felicità. Pag. v

CAPITOLO II.

Se nella vita dell'uomo più sieno i beni, che i mali. x

CAPITOLO III.

Della natura de i piaceri e de i dispiaceri. xv

CAPITOLO IV.

Dei mezzi di accrescere la felicità. xxi

CAPITOLO V.

Della Filosofia degli Stoici. xxiii

CAPITOLO VI.

De gli ajuti, che traggonsi dalla Filosofia de' Cristiani per la felicità della vita presente. xxxix

Digitized by Google

Digitized by Google

DIFESA
DEL SIGNOR
DI MAUPERTUIS
DALLE CENSURE DEL SIGNOR DOTTORE
FRANCESCO MARIA ZANOTTI
TRADOTTA DAL LATINO DEL PADRE
CASTO INNOCENTE ANSALDI
IN LINGUAGGIO ITALIANO

DA

LORENZO DORIGHI
FERRARESE.

IN VENEZIA
Appresso PIETRO VALVASENSE
In Merceria all' Insegna del Tempo.

MDCCLVI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Digitized by Google

Digitized by Google

A L L E T T O R E.

PERCHE' io abbia preso a trattare questo argomento, e perchè nel linguaggio latino, brevemente vi manifesto, amico Lettore. Fra quegli studj, ne' quali debbono occuparsi gli Ecclesiastici, sono stato sempre d' opinione, che sia da aversi in sommo pregio la Morale Filosofia de' Cristiani; non solamente perchè col mezzo di questa sono gli uomini condotti a retto metodo, e regolato di vita; ma altresì perchè a' nostri tempi per mal' arte d' uomini alieni da noi, gli applicati agli studj sacri, e al Ministero Ecclesiastico vengono ingiustissimamente accusati, d' aver guasta, e viziata la Morale Dottrina. Il Barbeiraco, quel celebre Interprete del Pufendorfio, perchè grata riuscisse agl' ignoranti in grazia di qualche novità quella sua Opera, accozzò insieme una Prefazione, che non ha mai fine, in cui sfrenatamente si diede tutto a calunniare gli antichi Padri della Chiesa per corrompitori della Dottrina Morale; persuaso, credo io, d' essersi reso famoso con quella sua Prefazione, così singolare per l' assunto, al par di Calvino, del Casaubono, e del Tuano per le loro, preposte dal primo alle Istituzioni Cristiane, dall' altro alle Esercitazioni contra il Baronio, e dall' ultimo alla Storia del suo tempo; le quali sogliono (benchè per altri fini) dagli uomini di lor partito come Opere dell' ultima perfezione magnificarsi. Dopo d' aver accusati a molto, e grave torto gli Scrittori Ecclesiastici, pensò il Barbeiraco di finalmente conchiudere, che la Dottrina de' costumi, negligentata dai pubblici Ministri della Religione, e

quasi dal Mondo scacciata, siasi alla fine ricoverata tra i Secolari Letterati, da' quali ha Ella ricevuta migliore, e più cortese accoglienza: *La Morale ainsi negligèe, & presque bannie du monde, par les Ministres Publics de la Religion, s' est refugièe chez les Laiques, ou les simples Gens de lettres, qui lui ont fait un beaucoup meilleur accueil.* Assomiglia egli i Santi Padri della Chiesa agli Etnici Sacerdoti, i quali, solleciti soltanto delle cerimonie, e delle cose sacre, l' impaccio poi d' insegnar la Morale il lasciavano ai Filosofi: il che fassi (com' egli dice) parimenti dai Secolari anche in oggi. Ma oltre che tutto quel paragone è apertamente falso, e pieno d' imposture; dovea prima il Barbeiraco distinguere i precetti della Morale dai primarj assiomi, e principj di lei, cioè le regole de' costumi dalle Massime dell' esistenza della Divina natura, della Provvidenza, della immortalità delle anime, e della vita futura, che a dir vero sono i necessarj fondamenti d' ogni legge: e ciò stabilito, avrei domandato al Barbeiraco, se gli antichi Filosofi, i quali, secondo lui, tanto acconciamente dettarono i precetti d' un giusto, e regolato vivere, abbiano di poi avuta una conveniente considerazione de' sopraccennati principj? Certamente ch' ei non avrebbe detto di sì, come si rileva da quanto egli insegna nella citata Prefazione, e nelle sue Annotazioni al Pufendorsio, e come si vede da que' Saggi di sua dottrina, che anderemo recando in questo nostro Trattato. Quanto meno per tanto errarono i Sacerdoti Gentili, o trascurando alcuni de' Morali precetti, o applicandoli male, di quel che fallassero que' Secolari Maestri di Costumi, che i primarj principj, e fondamenti della Ragione spiantarono? Quasi lo stesso ha da dirsi di alcuni Secolari moderni, in confronto de' Padri. Imperciocchè, quand' anche in supposizione accordassimo al Barbeiraco, che a forza di conseguenze tratte da lontano, e di alcune cose di niun conto, si potesse in essi trovare qualche difetto da uomo: forse, che avranno eglino per ciò distrutti i fondamenti, e primi principj

cipj

Digitized by Google

cipj della Morale, come Hobbes, e Baile, ed altri molti Secolari Maeſtri della Morale, perfetti ſeguaci in queſto degli Atei, e Scettici antichi? Il fatto ſi è però, che non fu mai tanto falſo quanto in oggi, che la Morale Dottrina, negligentata dagli Eccleſiaſtici, ſia ſtata da' Secolari, maſſimamente del Settentrione, con rettezza, e irreprenſibilmente trattata.

Ma già è noto, che l' ingiurioſa accuſa del Barbeiraco è ſtata ributtata da molti Cattolici Scrittori, e difeſi i Santi Padri, benchè ſembraſſe, che altro riguardo, piuttoſto che biſogno, il richiedeſſe. Concioſiachè era egli forſe il Barbeiraco tanto conſumato nella lettura degli antichi Padri, che aveſſe diritto d' alzar ſopra d' eſſi Tribunale? Per certo che tutta quella pratica, ch' egli affettava, delle loro ſentenze, era poi alla fine tutta tratta dal Baile, e da altri ſimili moderni Scrittori; e un Interprete di queſta fatta non altri ingannar può, che imprudenti, ed incauti. Onde io, potendolo, avrei voluto pregarlo, che laſciati da parte i Padri, e gli altri Eccleſiaſtici Scrittori, de' quali, nè egli, nè i ſuoi legittori ſono giudici competenti, parlaſſe piuttoſto de' Moderni Scrittori di Morale, e mi diceſſe: ſe Laico, ovvero Eccleſiaſtico era il Macchiavello? ſe Eccleſiaſtico, o Secolare il Fenellon? che metteſſe in confronto fra di loro queſti due, e oſſervaſſe, ſe chi voleſſe ora darſi allo ſtudio della Morale pigliar ſi doveſſe per Maeſtro della vita civile, e politica, o queſt' ultimo, o quel primo. Ma già queſto confronto lo troviamo fatto da quel ragguardevoliſſimo Autore, in cui l' età noſtra venera come un altro M. Aurelio Antonino, dall' Autor voglio dire, dell' Anti-Macchiavello, che così ſcrive nel ſettimo Capo di quell' Opera: *Comparez le Prince de Fenelon avec celui de Machiavel, vous verrez dans l'un de la bontè, de l'equitè, toutes les vertus. Il ſemble que ce ſoit une de ces Intelligences pures, dont on dit, que la ſageſſe eſt prèpoſè pour veiller au Gouvernement du monde; vous verrez dans l'autre la ſcelera-*

lerateſſe, la perfidie, & toutes les crimes. Il ſemble que notre Nature ſe rapproche de celle des Anges, en liſant le Telemaque de Fenelon; il paroit qu' elle s' approche des Demons de l' Enfer, lorſqu' on lit le Prince *de Machiavel.* La qual ſola rifleſſione parmi, che dia abbondante compenſo a tutte le dicerie del Barbeiraco contro li Miniſtri della Religione; eſſendo tanto più decoroſa per noi, quanto più elevata, e più ſaggia è la mente, ond' ella ſi parte. Poichè queſto glorioſiſſimo Avverſario del Macchiavello deeſi riporre fra quegli Eroi, de' quali fa alcuna volta dono alla terra l' ottima Divina Provvidenza, per moſtrare agli uomini una compitiſſima idea della umana virtù, come nella Prefazione di quel Libro meritamente riflette il Voltaire. E in fatti tanto egregiamente la diſcorre egli contro del Macchiavello, che mentre inteſe di ſcrivere a ſe medeſimo, e formare a sè ſolo precetti della virtù, tali poi li formò, che a tutta ragione meritarono d' eſſer chiamati precetti per tutti i Re.

Perchè però l' opera del Barbeiraco è tuttavia tra le mani di tutti, abbagliando, come ho già detto, le menti de' ſemplici; quindi è, che gli Eccleſiaſtici debbono ad ogni patto, e in tutte le occaſioni farſi vedere impegnatiſſimi della Morale Filoſofia, anche a fine di levare quell' ignominia temerariamente al loro nome appoſta, e dalle menti di tutti diſſipare quell' ombra di calunnia; come in fatti col divino ajuto ſi fa in oggi da tutti gli Eccleſiaſtici Cattolici Scrittori; i libri de' quali, di ſapere, e di grande pietà ripieni, ſmentiſcono ad evidenza il maligno penſiero del Barbeiraco. Per contribuire ancor io a tal fine la mia rata, che poſſo, ho preſa occaſione di farlo, intraprendendo la Difeſa del chiariſſimo Franceſe di Maupertuis, ſul punto da lui ſtabilito, che per la umana felicità la ſola giovi Morale Filoſofia de' Criſtiani, e che a ſcemare la umana infelicità idonea non ſia la Morale Filoſofia degli Stoici: poichè ſopra tal punto così ſtabilito non par che appieno lo appro-

lo approvi il non meno Chiarissimo Italiano Francesco Maria Zanotti, il quale a confronto della Cristiana Morale Filosofia, è stato di sentimento, che sia altresì consolante la Stoica. In questo disparere, (appena il seppi) mi disposi a difendere il primo; e quindi capissero tutti (che che abbia disseminato il Barbeiraco) come ne' paesi, ove abbondano Ecclesiastici, non è men colta, e stimata la Morale Filosofia Cristiana, di quel che ne' luoghi, dove singolarmente le militari, e politiche arti, e le profane scienze si professano.

D' una sola cosa mi resta a parlare; cioè, che avendo il Signor Zanotti scritto in linguaggio Italiano, io nel Latino gli risponda. Imperocchè forse mi si dirà, che se ciò ho fatto per non conoscermi da tanto di competere seco nella eleganza dello stile Italiano; io potea per lo stesso motivo non impegnarmi a rispondergli nel Latino, poichè nell' una, egualmente che nell' altra lingua io non sia perito abbastanza da scrivervi puramente, e ornatamente. E a confessarla non direbbe malamente chi così mi dicesse. Per altra nondimeno, e assai diversa ragione mi sono astenuto dallo scrivere Italiano: non già per lo stile elegante del Signor Zanotti, da cui sono molto lontano, ma perchè non ho quella dotta, e saggia arte, e quella certa non imitabile destrezza di lui nello scrivere. Conciosiachè dovendosi tener occulta al volgo ignorante tutta quella parte di controversia, in cui si chiamano ad esame i sublimissimi fondamentali principj della Religione, e delle Leggi; egli ha usato in ciò fare tanta dignità, ed elevatezza, e così singolare avvertenza, che scrivendo in lingua volgare, sembra, che solamente a' più prudenti, e a' più dotti abbia scritto: lode non picciola, che a sì eccellente Scrittore è tributata da tutti. Io adunque, che in cammino così scabroso neppur da lontano non gli potea tener dietro, scrivendo nella lingua latina degli Eruditi, che al gusto de' meno dotti non punto è grata, ho pensato di sottrarre agli sguardi di costoro

Digitized by Google

ſtoro queſte arcane materie : e a un tempo ſteſſo di ſupplir con queſt' arte a quell' arte migliore, che mi manca. Tutto queſto abbiatevelo a grado, o Lettore: per altro poi rimetto a voi il giudicio di queſta qualunque ſiaſi mia Opera.

DIFE-

Digitized by Google

D I F E S A

DEL SIGNOR

DI MAUPERTUIS.

I. FRa gli altri argomenti, che di sua somma, e giustissima gloria conta questa nostra età, uno si è a dir vero, che de' moltissimi Scrittori eccellenti, ch'ella ha prodotti, non pochi sieno della Religion Naturale, e almeno, generalmente parlando, della Rivelata Difensori; nè Cattolici solamente, ma di sentenza ancora da'Cattolici diversa: imperciocchè quantunque sembri, che non affatto a torto alcuni sospettino, che da certuni venga la Religione, come la dicono universale, non per altro tanto celebrata, e difesa, se non per poter per tal via come di soppiatto indebolir la Dottrina delle particolari Sette, anzi della stessa Cattolica Fede: nondimeno, benchè di certi più esimj Scrittori non possa pensarsi a ragione tal cosa, sempre però, qualunque sia stata l'intenzion loro, n'è venuto, che di presente in maniera è dimostrata la verità, e necessità della Religion Naturale, e Rivelata almen presa in universale, che niuno sicuramente può più dubitarne.

II. S'aggiunge: Non son già ſtati li ſoli Eccleſiaſtici, che abbiano di queſta materia pubblicate Opere pregevoliſſime, ma Perſone d' altra profeſſione: nè in paeſi Cattolici ſolamente, ma in Eretici ancora. E laſciando d' annoverar gli Scrittori noſtri, notiſſimi non meno che celebratiſſimi fra i molti, che noſtri non ſono, riſplendono certamente il Grozio, l'Allix, il Jacquelot, l' Abbadie, ed altri, da'quali ognun vede il moltiſſimo giovamento, che n' è venuto al carattere e maeſtà della Religione così naturale, come, e ſpezialmente, Criſtiana, in generale conſiderata. Concioſſiacchè non è di decoro ſolamente, ma di grandiſſimo vantaggio alla Religione, che così rettamente penſino della Criſtiana Dottrina uomini Secolari, e tali ſingolarmente, che nel ſoggetto della Fede non hanno chi loro comandi; poichè ſe un empio e libertino benbene rifletta a una ſchiera d' Autori tanto accreditati, forza è che il miſero s'avvegga, che nella ſua empietà è quaſi ſolo: che in vero dee di neceſſità eſſer più che certa quella coſa, che a dirla tale s'accordano unanimemente tanti dottiſſimi uomini, tuttochè tra loro in altri punti diſcordi.

III. Che ſe cerchiſi il perchè la Criſtiana Filoſofia abbia a sè tratte, e traggaſi tuttavia le menti, e i cuori d' ognuno, queſto perchè ſi manifeſterà immediatamente a chiunque ne' Trattati, che moltiſſimi abbiamo, compoſti a illuſtrare queſta materia: poichè al leggerſi in eſſi, che la Religione, e la Criſtiana ſopra l'altre, tra i capi ſondamentali di ſua Dottrina propone, e promette eterni beni, e beatiſſimo ſtato dopo morte, a chi avrà profeſſato virtù, ed oneſtà, ed oſſervate le Divine leggi; facilmente ſi reſta perſuaſo, niuna coſa più pregevole avere Iddio conceduta agli uomini, di una tal Religione, e della morale Criſtiana Filoſofia; nè d'ammirazione, e di riſpetto ſolamente eſſer degna, ma di amor ſommo eziandio una Dottrina di tal ſorte; ſe'l tenerla, e ſeguirla non tanto porta il guadagno di feliciſſimo ſtato nella futura vita, ma nella preſente ancora non poca felicità produce colla ſperanza, e l'eſpettazione di quello ſtato medeſimo.

IV. Si

Digitized by Google

IV. Si diede ultimamente a trattar di proposito questo argomento il Sig. di Maupertuis, Chiarissimo, e Cattolico Scrittore, nel suo *Saggio della Filosofia Morale*, che dir potrebbesi un Sistema della Dottrina de' costumi, e della Religione in riguardo alla felicità della vita umana, obbietto precipuo dell' Opera di lui: poichè egli tutta l' impiega a dimostrare, doversi dalla Morale Cristiana Filosofia trarre gli argomenti, co' quali o soffrir con costanza una miserabil vita, o le maniere trovare, onde renderla in qualche guisa felice, o almeno le calamità alleggerirgliene. Brevemente esporrò, come ciò abbia eseguito il dottissimo Autore.

V. Trattato ch'egli ha della felicità, e della infelicità, e dato a conoscere, che nel viver umano *la somma de' mali* passa d'assai quella de' beni; viene a esaminare i mezzi, co' quali rendere ci possiamo più tollerabile la condizion della vita. Quindi premesso non parer vero, che sia in poter nostro l'accrescerci la felicità della vita, si volge a riflettere sopra gli Stoici, presso de' quali poteva almen l'uomo l'infelicità diminuirsi; e cerca, se il modo insegnassero per farlo; ma considerando nel midollo i principj loro, li dichiara per inetti a produrre un tal fine: e fatto confronto di que' principj con quelli della Morale Cristiana Filosofia, dove la virtuosa tolleranza, e l'amor di Dio s'insegnano, e la speranza si trova de' premj della vita futura, che dalla Stoica Morale si tace; da ciò argomenta, assai più della Moral degli Stoici esser atta a scemarci le infelicità, e a consolarci nelle traversie la Moral de' Cristiani; e conchiude, che solo que' mezzi possono farci felici, o meno infelici nella presente vita, che posson giovarci a conseguire nella futura un' eterna felicità; e che il sistema, e i precetti degli Stoici non hanno in tal proposito quell' efficacia, ed attività, che nel sistema, e dottrina de' Cristiani ritroverà ogni uomo prudente.

VI. Benchè niuno di leggieri si sarebbe persuaso, che contro la quì esposta dottrina fosse per prendersela alcuno, pure ha ciò fatto il celebre Letterato Sig. Francesco Maria Zanotti in certe sue Riflessioni al libro del Maupertuis aggiun-

te al *Compendio*, che ha dato in luce, *della Morale Filosofia de' Peripatetici*. Poichè sebbene quest'uomo dottissimo innalza con termini assai speziosi la Morale Filosofia de' Cristiani; pensando nondimeno, che nel *Saggio* del Maupertuis non siasi avuto il conveniente riguardo a quella degli Stoici; egli ne ha preso le difese contro di lui, e facendo d'ambedue le predette Filosofie paragone, pretende, che senza di quella possa la Stoica recare felicità, e l'infelicità alleggerire.

VII. E ad aprirsi più facile la strada alle prove, si pone egli nel secondo Capo a negare, che *nella vita ordinaria sia poi di tanto maggiore la somma de' mali*, e pretende che questa opinione sia nata dalle importune smoderate querele di molti degli uomini, i quali *avendo udito dire, che i buoni il più delle volte sono infelici, i malvagi felici: vogliono perciò parer buoni, e movere in questo modo a lor favore la compassione piuttosto che l'invidia altrui: alla quale querimonia* (aggiugne egli) *hanno dato autorità i Filosofi descrivendo agli uomini quella loro sognata perfettissima felicità: a che gli Oratori pure hanno molto contribuito colla loro eloquenza, e i Poeti con le lor favole tessendole d'avvenimenti più tristi, e dolorosi di quel che porti la vera condizione di nostra vita*. Reca per altro maraviglia, come sulle prime difese degli Stoici voglia egli porre in dubbio quel, che da essi credevasi per certissimo, e come Massima incontrastabile. Imperocchè con tanta energia della umana condizion declamavano, che, a detta loro, la mal'intesa favola di questa vita stimerassi non degna d'aver Dio per autore, nè degna, che Iddio a lei badi: sentimenti da non maravigliarsene, se da Filosofi si spacciavano, che niuna divina Provvidenza riconoscevano. Non crederò mai, che il Sig. Zanotti abbia negata la troppa copia de' mali di questa vita, col fine, negandola, di render nullo all'Autor Francese il grande argomento della necessità della Religione per mitigar tanti mali. Dirò piuttosto, ch'egli sia stato d'avviso, che *la somma de' beni* di questa vita punto minore non sia di quella de' mali; e che per amore della verità, nel punto di difender gli Stoici, abbia stimato su questo articolo di non dover seguitarli.

VIII. Lo

VIII. Lo ſteſſo amore, penſo, che l'abbia indotto a difendere la Morale degli Stoici in riguardo alla conſervazione della preſente umana felicità, e dell'alleviamento della ſua infelicità. E accignendoſi a farlo comincia dallo ſtabilire, che può *la ragion naturale da sè conoſcere*, dover lei ſopravvivere dopo morte; e in conſeguenza, che ſenza alcuna Religione *poſſa aſpettarſi qualche premio in un'altra vita chi avrà ſoſtenuto fortemente, e con virtù i mali della vita preſente:* che ad accreſcerne, o conſervarne la felicità, o a ſcemarne la miſeria non v'è poi tanta neceſſità di queſta aſpettazione della futura vita beata; mentre *i Criſtiani ſteſſi proteſtano d'eſſer diſpoſti talmente, che ſenza una tale aſpettazione, di cui non vogliono aver biſogno per ſeguir la virtù, opererebbero tuttavia virtuoſamente; e allora ſolo ſi ſtimano perfetti, quando ſono così diſpoſti*. Dalla oneſtà adunque dell'opera più preſto, che da quella aſpettazione (dic'egli) riconoſcono ancora i Criſtiani la loro conſolazione; per la qual coſa *non è poi da dire, che la Morale lor Filoſofia ſia tanto contraria a quella degli Stoici, i quali hanno ſtabilite le regole delle azioni, e dei coſtumi*, ſenza aver biſogno de'principj della eſiſtenza, e Provvidenza Divina, e della immortalità; ma ſuppoſero unicamente una certa *ſempiterna, immutabile oneſtà, che s'era parata lor dinanzi con autorità, e con impero, e voleva eſſer obbedita per lo merito, e dignità ſua ſenza riguardo di premio, o di caſtigo*. Finalmente egli inſegna, che ſiccome i Criſtiani mirando a Dio, ed al premio celeſte ſi procurano una perfetta quiete dell'animo loro, e l'infelicità della vita alleggeriſcono: così gli Stoici *ponendo il fine loro in quella ſempiterna, immutabile oneſtà* poſſono mantenerſi felici, o la infelicità ſminuirſi. Queſta è la Dottrina del Sig. Zanotti, la quale ſe vera foſſe, parrebbe ch'errato aveſſe il Sig. di Maupertuis nel dar la preferenza alla Morale Filoſofia de' Criſtiani ſopra la Stoica intorno allo ſcemare l'infelicità della vita.

IX. Perchè però ſon di parere, che non abbia poi tanto detto male il Maupertuis, perciò mi riſolvo a prenderne la difeſa: e per farlo, ſtimo bene il premettere alcune coſe, le

quali

Digitized by Google

quali conducono alla semplice esposizione della presente controversia. Parlando il Maupertuis della natura della felicità, la colloca in una certa *percezione, che l'anima vuol piuttosto provare, che non provare; in una percezion, dico, in cui fissarsi sempre vorrebbe, durante la quale non brama neppur di far passaggio ad un'altra, e neppure al sonno*. Dalla quale espressione ognuno s'accorge, ch'egli parla della essenza stessa della felicità, la quale, sebben con nuova maniera spiegata, va a cadere nell'antica idea, per cui si è sempre creduto, ch'ella consistesse nella tranquillità dell'animo; nella quale allora l'animo si trova, quando è così disposto, e impressionato, che stato cangiar non vorrebbe, e sempre in esso, se possibil fosse, durarvi. Ma contra questa definizione così argomenta il Sig. Zanotti nel Cap. primo del suo *Ragionamento*. Se nella *dolce percezione l'umana felicità ha da riporsi, quella dolce percezione adunque, e quel sentimento del piacere, sarà l'ultimo fine dell'uomo, e la stessa sua felicità; nè dovrà l'uomo diriger veruna azion sua se non al suo solo piacere: nè gl'importerà della moglie, nè dei figliuoli, nè della patria, nè degli amici, se non in quanto ne verrà a lui alcun senso di giocondità: sentenza*, soggiugne, *dura oltremodo, e da non esser ricevuta in gentile animo.*

X. Ma con questo discorso egli dà a divedere, che la mente del Maupertuis non bene afferrò, e seguendo l'error, ch'egli prese, confonde quì l'essenza dell'intrinseca felicità con le cause, che la producono. La natura della felicità (o qualunque sia il nome, che voglia darlesi per ispiegarla) non può essere che la perfetta tranquillità dell'animo; o dichiamo, che uomo non può felice appellarsi, che di questo riposo, e tranquilità dell'animo non fruisca; la quale al Maupertuis piacque dirla alla Cartesiana maniera, una *piacevole, e dolce percezione*. Questa poi, che non è cosa niente diversa dalla quiete dell'animo, perchè venir non possa dal sollecito pensiero *della moglie, della patria, degli amici*, nol vedo. Imperocchè una volta che ci scostiamo dagli antichi pregiudizj, e ascoltiam qualche poco i Moderni, tosto ci accor-

corgiamo, che questa è cosa ormai decisa, e che v' ha gran divario tra l' essenza, e la causa della felicità. Quella consiste certamente nella quiete dell' animo, e convien che sia una sola in tutti; e questa al contrario è forza, che varii giusta la differenza, e disposizione degli uomini, e de' lor desiderj; altri de' quali sono portati per la vaghezza degli onori, altri per le ricchezze, altri per lo piacere, ed altri per altri moltissimi oggetti, che in mille maniere lor si presentano, l'uno de' quali talor coll' altro s' accorda, e talora a vicenda s' escludono, ma sempre diversi: anzi lo stesso uomo non mai fermo in un proposito, rivolgendo per la mente in brevissimo tempo infiniti desiderj, vuole or questo, ed or quello, come oggetto di sua felicità, quando certamente questa non può aversi, senza che l' animo sia in quiete, e contento della sua sorte; nel che da noi si ripone la natura della felicità. Egli è ben vero, che alcuni Moderni sonosi lamentati degli antichi Filosofi, come non abbiano posta distinzione tra l' essenza, e le cagioni della felicità; ma son di parere, che tal querela da tutti que' Filosofi non sia meritata, e che molti d' essi dai Moderni Interpreti loro siano stati malamente spiegati. Imperciocchè qual volta suppongasi, che gli Epicurei abbiano parlato della felicità presa nel suo concetto essenziale, e non vogliansi prendere in cattivo senso i lor discorsi (il che non si dee certamente; siccome nel suo leggiadrissimo *Aristippo* avvertì il mio grande amico, e ben degno del mio amore il Sig. Conte Zacheria Seriman) dovrà credersi, che a dovere abbiano spiegata la felicità nella sua stessa natura; mentre la perfetta tranquillità dell' animo non può stare senza qualche di lui piacere; e questo debb' essere intrinseco; poichè in qual modo una cosa, ch' estrinseca sia, potrà far l' uomo intrinsecamente felice? All' incontro, se i Paripatetici hanno parlato delle cause della felicità, acconciamente l' han collocata nel complesso di tutti i beni, che sono alla umana natura conformi, all' animo, vale a dire, ed al corpo; e perciò a tutta ragione pretesero, che la felicità fosse estrinseca all' uomo: e questi ancor essi sanamente debbono intendersi;

dersi; imperciocchè chi mai si persuade, che quel complesso di tutti i beni nello stato presente tutto ad un tempo all' uomo convenga, e s' accomodi; se, in vece di farlo felice, un carico di tanti beni l' opprimerebbe? E in fatti non può già l' animo, mentre è tutto occupato nell' acquisto di que' beni che son di ragione del corpo, rivolgersi, ed applicarsi alla ricerca de' beni a se competenti; così è lontano, che potesse in quel tempo perfettissimamente goderne. Per tanto giusta la diversa sua condizione e i varj suoi desiderj, almeno in questa vita, or un bene desidera, ed ora un altro, e segue così quasi in infinito a mutarsi; e quindi essendo egli aggirato successivamente da' desiderj poco men che infiniti, converrebbe, che successivi infiniti beni conseguir potesse: ed è per ciò fuor di dubbio, che all' acquisto della felicità è necessario un complesso di tutti quei beni, che sono proporzionati all' umana natura.

XI. L' uomo però molte volte non potendo arrivare all' acquisto degli oggetti della felicità, non può conseguentemente in se medesimo esperimentarla: perchè non potendo ottener sempre tutti que' beni, ch' egli giudica a se convenienti, non può altresì saziare tutte le brame della sua natura. Ma non però sembra per questo, che debba dirsi infelicissimo; imperocchè moltissime brame ha egli, ma dolci, e piacevoli, le quali non soddisfatte non lo rendono infelicissimo; e può alcuno assai bene voler passare da uno stato per qualche ragion felice, ad un altro, che lo sia più, senza che il primo sia da dirsi infelice: e in ciò a dir vero ha più ragionevolmente del Maupertuis pensato il Sig. Zanotti. Ma nondimeno a niun patto si può negare, che qualche volta nella presente provvidenza non si trovino in un crudelissimo, e infelicissimo stato alcuni uomini, o sia perchè vengano di continuo da certe *percezioni*, che non vorrebbero, vessati; o perchè niuno, o pochissimi a gran pena, de' lor desiderj ottengano di contentare; per le continue pene, e nojosissime angustie fatte intollerabili o dalla diuturnità, o dall' intensione. In qual maniera potrassi addolcire uno stato così infelice? Col-

ce? Colla sola Morale Filosofia de' Cristiani, risponde il Maupertuis, la quale proponendo l' amor di Dio, e la speranza de' futuri premj riservati alla virtù, e alla pazienza, argomenti ci somministra da consolarci in qualunque condizione per miserabile che si sia: nè debbono ascoltarsi coloro, che alla Filosofia degli Stoici fanno ricorso, la quale non altro premio promettendo alla sventurata virtù, che il solo esercizio suo, o la contemplazione della sua propria bellezza, niun mezzo in realtà, così promettendo, propone, che a consolar sia bastante. Per tanto a quell'uomo, che sia infelice, nè l' animo accomodi ai principj della Morale Cristiana, onde consolarsi coll' aspettazione d' un più giocondo stato, suggerisce il Maupertuis per miglior partito il generosamente ammazzarsi, e trarsi una volta per questa via dall' infelice sua sorte. E che ha egli in fatti a durare più a lungo nella miseria, se cosa non ha da sperare, cosa non ha da temere, se non è frenato da Religione, che vieti l' uccision di se stesso? Ma al contrario se l' uomo, sia pur infelice quanto si voglia, professi una Religione, che proibisca l'uccision di se stesso, e prometta anzi un bellissimo, e beatissimo stato nell' altra vita; allora sì che dee non uccidersi, e far piuttosto, come si fa nella Cristiana Morale, che quella speranza, e aspettazione il presente dolor gli lenisca, e la infelicità gli minori della vita.

XII. Quantunque il Sig. Zanotti non senta malvolentieri, che venga *dato alla Religione tanta di autorità*, anzi dica *molto da comendarsi* il buon consiglio del Maupertuis; vuole però, che la sua giusta parte si attribuisca alla *Ragion naturale*, e la sua alla Filosofia Morale degli Stoici. Insegna egli per tanto, che mediante la ragion naturale *si possa aspettar nella futura vita un altro stato*, e che la Stoica Morale Filosofia que' mezzi somministri, onde l'uomo travagliato possa consolarsi, e finalmente che da esso possano trarsi argomenti, atti abbastanza per conservarci felici, o le calamità minorarci. *La cognizione, e rispetto della sempiterna immutabile onestà degli Stoici* poter dare, (egli dice) quel tutto,

che ci viene dall' aspettazione, e desiderio de' beni celesti, mentre coloro per arrivare *alla tranquillità dell' animo*, *cercavano l' onestà sola*, *non curando altro*: Esser gli Stoici veramente stati soliti uccidersi, ma però averlo fatto a tempo, ed a luogo, e quel ch' è più *con animo sedato*, *e tranquillo*: Non essere dunque da rigettarsi la lor Morale, che, non meno della Cristiana, mira a un medesimo termine.

XIII. Ma sebbene questa Dottrina sia sostenuta dall' Autorità d' un tanto Letterato; perchè però non la vedo abbastanza spiegata, e convenientemente provata; anzi più favorevoli alla Religione mi sembrano le asserzioni del Sig. di Maupertuis, che quelle del suo Contraddittore, intraprendo in questo Libretto colla dovuta moderazione la difesa di quello contra le Riflessioni di questo. Tre cose adunque esamineremo. I. se l' uomo colla sola Ragion naturale, e senza la scorta della Religione, possa esser certo, d' avere ad essere dopo morte felice. II. se regolato dalla sola sempiterna, immutabile onestà degli Stoici possa l' uomo condurre una vita sempre virtuosa, e regolata, e in questa vita conservar la sua felicità, o sminuire della vita *i momenti infelici*. III. se ad alleggerire l' infelicità della vita sia più atta l' aspettazione de' beni eterni, o l' amore della sempiterna immutabile onestà degli Stoici. Nello stesso tempo, in cui ci tratteremo nella ricerca di questi tre punti mi studierò di provare, che col lume della sola Religione può l' uomo indubitatamente conoscere esser lui per sopravvivere alla sua morte: che col mezzo di lei solamente può egli esser tenuto così in dovere, ch' indi ne sorga una ordinata Società, e quindi gliene provvenga in questa vita uno stato infelice: e finalmente che colla sola speranza, ed aspettazione de' futuri beni, quali ci fa sperare, e ce ne assicura la Religione, l' uomo tra le calamità e tra le maggiori afflizioni può mitigare l' infelicità della sua vita; di maniera che ognun s' avvegga manifestamente del molto, in cui la Morale Filosofia de' Cristiani avanza quella degli Stoici nell' affare dell' alleviamento della presente infelicità.

XIV. Discendiamo adunque alle prove del primo capo,

pre-

Digitized by Google

premettendo però la Dottrina del Sig. Zanotti colle sue stesse parole, acciocchè mai non paja, ch'io voglia apporgli quel che non disse. Egli nel capo V. delle sue Riflessioni alla pag. 273. censurando il Maupertuis, che all'uomo sventurato, qual unico ajuto, perchè non uccidasi, la Religion suggerisce, così favella. *Certo è molto da commendarsi, ch' abbia dato alla Religione tanto di autorità, che possa o col premio, o col castigo rattener quelli, che hanno voglia d'uccidersi. Ed io volentieri gli consento. Ma non mi piace già, che abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione, e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so, come ne possa esser contenta la Religione istessa, che non fu mai nemica della ragione. Certo che i Gentili, i Romani, i Greci, gli Egizii, gli Arabi, i Caldei, e tante altre nazioni, le quali niun lume ebbero, se non se quello della ragione, pure aspettarono un'altra vita. Quanti Filosofi promisero all'anime l'immortalità? I Platonici, che sono stati in tanto grido, se ne faceano, per così dire, mallevadori. Io non so dunque, come possa con tanta sicurezza affermarsi (massimamente non recandone argomento niuno) che la ragion naturale sia priva d'ogni speranza della vita avvenire; così che avendo sostenuto fortemente, e con virtù i mali della vita presente, non possa aspettarne qualche premio in un'altra. Al qual premio non dee l'uomo però voler correre, nè affrettarsi ammazzandosi per impazienza, che ciò sarebbe un demeritarlo. Al contrario se noi ascoltiamo l'Autor Francese, qual sarà l'uomo, che, dove non sia da Religione impedito, non debba darsi morte per prudenza? Imperocchè s'egli è vero, che tutti quei, che ci vivono, più copia hanno di mali, che di beni, siccome ha egli inteso di dimostrare; tutti che ci vivono, sono infelici, e ciò posto è a tutti meglio il morire: faranno dunque tutti gran senno a darsi morte. Argomentazione orribile, e spaventosa, la quale se fosse ascoltata, non molto andrebbe che più non saria chi ascoltar la potesse.* Fin quì egli, che tratto dalla foga di contraddire al Maupertuis, non ha posto mente, esser lui uscito non poco fuor della supposizione del suo Avversario. In fatti che pretende egli con quelle paro-

le: *il voler affrettarsi, ammazzandosi per impazienza, al premio della vita avvenire, ciò è un demeritarlo?* Forse che il Maupertuis ha accordata l'uccision di se stesso a coloro, che aspirano a quel premio? certo che no. In oltre che voglion dire quell'altre. *Argomentazione orribile, e spaventosa, la quale se fosse ascoltata, non molto andrebbe che più non saria chi ascoltarla potesse?* Ha egli forse il Maupertuis supposto, che tutti gli uomini sieno senza Religione, e che niuno sia tenuto in dovere dalla speranza d'un futuro premio, e dal timor delle pene? Ma son pur questi que' soli uomini, a' quali il Maupertuis (come il Sig. Zanotti poc'anzi ha confessato) permette che, a finire le proprie calamità, s'uccidano?

XV. Io non intendo già di difendere il Sig. di Maupertuis in ciò, che ha pensato intorno a quello stato, o grado d'infelicità, nel quale ritrovandosi l'uomo, che non ha Religione, pretende, che gli sia lecito l'ammazzar se medesimo. Imperocchè quanto mai l'ha sbagliata quest' uomo per altro dottissimo, il quale, come se l'avvenire da noi saper si potesse, o ci prendessimo a cuore il passato, propone a farsi, quasi a rigor di calcolo geometrico, un compùto della somma de' beni, e de' mali della vita umana. E' un capriccio il voler calcolare geometricamente le azioni; e niuno ancora è giunto a ragguagliare le nozioni geometriche colle morali; e questo appunto è stato creduto il maggior errore, in cui inciampasse il Montesquieu, il quale ha voluto calcolare molti uffizj della Società secondo il vario clima, e governo delle diverse Nazioni; e quindi da alcuni quel suo Libro dello *Spirito delle Leggi* fu detto un granajo non più di peregrine cose, che d'errori. Il collocar poi la infelicità presa in generale nella maggior quantità, e intensione degl' *infelici momenti* in paragon de' felici, egli è lo stesso che accrescer peso alle declamazioni di coloro, i quali dicevano, esser la morte un benefizio dagli Dii conceduto ai loro più cari, come il termine delle passate calamità, e lo scampo delle future, come se i Traci saggiamente si fossero apposti, de' quali dicevasi, che al nascer de' figlj piagnevano, al morir

s'alle-

Digitized by Google

s'allegravano: ragioni da Declamatori, a' quali par che siasi in questa parte accostato il Maupertuis. Que' gradi adunque, ne' quali ha egli riposta l'infelicità, intendo, che sieno fuori della questione, che col Sig. Zanotti intraprendo. Ma poichè co' nostri occhi veggiamo le gravi infelicità di moltissimi; e le antiche e moderne Istorie di assaissimi uomini ci dicono, che dall'altezza d'un Regno, e da giocondissima fortuna in grandi, e lunghe calamità precipitarono, dalle quali oppressi senza poter rilevarsene, le finirono con uccidersi; e nella umana vita crudelissime tristezze, ed affanni talvolta infieriscono, spezialmente in morte de' nostri più cari; e poichè finalmente la infelicità di alcuni per lunga durata sempre maggiore si rende; quindi a cercar mi propongo, se la Cristiana Filosofia possa quella miseria alleggerire piuttosto che lo Stoico Sistema, o se questo, egualmente che quella, basti a operare altrettanto. Ma giacchè duolsi del Maupertuis il Sig. Zanotti, perchè neppure un argomento abbia prodotto per dimostrare, e convincere, che la Ragion Naturale da per se sola, e senz'alcun lume della Religione, che la rischiari, non può aspettare l'immortalità dell'Anima, e i diversi stati della vita futura secondo la ragion diversa de' meriti, e delle colpe, a questo difetto supplirò io di presente; e potrà ognuno conchiudere, che non può lodarsi quanto basti, il Maupertuis, il quale (in qualunque maniera l'abbia fatto) ha insegnato, che la Religion sola Cristiana può in questa vita la condizion mitigare degli uomini infelici.

XVI. Ma per affrontarci di piè fermo colle ragioni del Sig. Zanotti, in primo luogo mettiamo in campo quel luogo delle sue Riflessioni, in cui protestasi, che non accorderà giammai, che venga *ridotta a tale la ragion naturale, che da sè non possa aspettare una vita avvenire. Certo che i Gentili* (dic'egli) *i Romani, i Greci, gli Egizii, gli Arabi, i Caldei, e tante altre Nazioni, le quali niun lume ebbero, se non se quello della ragione, pure aspettavono un' altra vita.* Il qual sentimento contiene una delle massime verità, e insieme uno de' massimi sbaglj. E' vero, che le accennate nazioni, anzi

tutte

tutte le altre, hanno sempre aspettata un' altra vita; ma è affatto falso, che la credessero per puro lume naturale, e mediante la sola umana Ragione. Chi v'ha di grazia, a cui in questa illuminata età, in una moltitudine quasi infinita di tanti bellissimi libri su quest' argomento, e intorno agli antichi Idolatri pubblicati, possa esser ancora ignoto, come non altro fu l'Idolatria, che una certa Eresia, la quale dalla prima Religione staccò le menti degli uomini, e a un falso credere le rivolse: di maniera che gli antichi Gentili, e i loro seguaci non altro furono, che Scismatici, o Eretici della prima verace Religione, che l'immortalità delle anime aveva insegnata? Questa verità in poche parole l'accennò il Cardinale di Polignac nel Lib. IX. dell' Anti-Lucrezio, dove spiegata l'origine della Religione del primo uomo, la quale fu sul principio la Religione di tutti, così elegantemente prosiegue:

Inde per humanas gliscente libidine mentes,
Vera Dei sensim species squalescere cæpit.
Nam populi Dominum veriti, at quis funditus esset
Obliti, non jam æternum, non simplicem & unum,
Multiplici fæde pictum coluere figura:
Membratim in varios ausi discerpere Divos,
Atque Deas; pro ut usus erat, suasitque cupido,
Venit adulatrix, & fallax turba Clientum:
Huc accesserunt Sophiæ misteria tectæ,
Et mirabilium inventrix facundia rerum,
Historiæ malæ tuta fides, & Carmina Vatum
Ingeniosa, vel affinis Pictura Poesi.
Qui quondam in rebus Numen videre creatis
Thure salutabant res ipsas: victima trunco
Plurima, vel monstro, lapidique, hominique cadebat.
Sic totum insulsis deceptum fraudibus Orbem
Stulta superstitio pro Religione subivit.

E siccome quello che della Divina Natura (dopo altri moltissimi Autori) egli quì dice, stabilir si dee (come gli Autori medesimi difusamente insegnarono) di tutti gli altri più universali, e più sublimi principj della Morale, così pure ha

da

da conchiuderfi intorno alla vita futura, la quale da prima rivelata da Dio ai primi uomini fu dai posteri, come punto primario della Religione, creduta; benchè poi li varj suoi stati adombrassero, e travestissero co' fiumi Cocito, Flegetonte, e Tartaro dalla Terra così lontano, quanto la Terra dal Cielo, colla Palude Stigia, co' campi Elisj e l' Isole de' Beati, e co' prati, e mirteti, dove spira un' aura leggiera, e un soavissimo odore.

XVII. Acciocchè però non rimanga alcun dubbio di questa verità, due cose dobbiam dimostrare; la prima che la Ragion naturale col suo proprio lume non ha potuto stabilire, qual certa incontrastabil massima da tenersi, il Sistema della vita futura: la seconda, che essendo stata da tutte universalmente le nazioni ricevuta, è forza, che derivasse dalla vera Religione benchè sfigurata, e falsata. In quanto alla prima io non dirò, che all' uomo manchi ogni maniera, e verisimile argomento, onde persuadersi della sua vita futura, mentre alcuno gliene può suggerire o quel desiderio, che abbiamo della immortalità, o l'idea della Divina giustizia, che dee ricambiare gli aggravj, che in questa vita soffriamo: Non ostante è ben altro il dire, che possa una cosa verisimilmente persuadersi colla ragion naturale, ed altro, che possa col solo lume della ragione con tanta certezza provarsi, e stabilirsi, che per niun modo dubitar se ne possa. Non è forse vero, che tutti gli uomini al pari dell' immortalità bramano in questa vita la felicità? e pur di questa appena un tenue saggio ne hanno. Certissimo è, non v' ha dubbio, il concetto della Divina giustizia, ma se la Religion non vi dice, come ella si eserciti, voi ne rimanete incerto, e all' oscuro: Proponendo adunque la ragione in prova della immortalità, non altri argomenti che probabili, chi la porrà a una stessa bilancia colla Religione, la quale della vita futura ci fa sicurissimi?

XVIII. E in verità, quando l'intelletto da sè conoscer dovesse l' immortalità dell'anima, o converrebbe, che dalla natura dell' anima la rilevasse, o dalla sua creatrice cagione, o dagli effet-

ti: ma

ti : ma da niuno di questi tre fonti una certa notizia dell' immortalità gliene verrebbe. Non dall' essenza dell' anima, che segue tuttora ad essere ignota ai più sublimi moderni Filosofi, imperocchè gli argomenti degli antichi, e de' moderni fino ad ora pubblicati, e che distesamente ho riportati ne' miei Libri *De Traditione Principiorum Legis Naturalis*, belli invero, e persuasivi possono dirsi, ma, perchè appoggiati a specolative ipotesi, non mai dimostrativi; a' quali, come troppo superiori alle loro capacità, non hanno mai pensato *i Romani*, *gli Arabi*, e le altre gentili nazioni dal Sig. Zanotti celebrate. Come dunque, senza la scorta della Religione, e persuaso dall' essenza, e natura dell' Anima da lui non saputa, ne avrebbe, spezialmente il volgo, creduta l' immortalità; quel volgo, che le sue cognizioni, ed idee più in là delle corporali sensibili cose non porta? Ma neppure dalla causa efficente dell' anima può l' umana ragione l' immortalità argomentarne, così perchè Iddio, creator liberissimo di tutte le cose, avrebbe potuto crearla mortale; come perchè conoscendo ogni uomo d' aver avuto principio, dovrebbe piuttosto inferirne, di dovere aver fine alla maniera di tutte l' altre cose, le quali siccome principiarono, così finirono; qual volta dell' averlo Iddio voluto immortale non sia sicuro per divina Rivelazione, ma solamente per una certa convenevolezza, e verisimiglianza, la quale non ha forza, che basti, per movere ad operare. La mente umana, da superior lume non illustrata, ondeggiando tra il sì, e il no, dubiterebbe per lo meno se l' anima fosse, per sopravvivere dopo morte.

XIX. Ma neppure gli effetti possono con bastevol certezza dimostrar l' anima immortale. Le prove, che se ne adducono, giovano a convincerne l' immaterialità, ma non così bene a dimostrarne l' immortalità. E in fatti non mancò chi pensasse, potere aver fine una natura benchè non corporea; e chi agli atomi indivisibili, o all' unione della materia attribuì la sensazione, e l' intelligenza. A concludere; nè *gli Arabi*, nè *i Caldei*, nè *gli Egizii* del Sig. Zanotti hanno mai

pen-

Digitized by Google

pensato (per quanto sappiamo) a quelle ragioni, che a provare l'immortalità dell'anima in oggi si mettono in campo, le quali al certo trascendono l'intendimento degli uomini volgari: e, se non altro, rimane, e rimarrà sempre mai l'indissolubile difficoltà dessunta dall'anima de' Bruti, che basta a mettere in gravissime angustie (quando non abbiasi ricorso alla Religione) le menti più speculative; per la qual cosa il Cardinale di Polignac nel lib. VII. dell' Anti-Lucrezio così scrisse.

Bellua tota perit, clamas; concedere malim:
Sed si Pythagoram sequerer, vel Gymnosophistas,
Atque ferarum animos aboleri morte negarem;
Et nova perpetuo nascentum in corpora ferri;
Dic, oro; qui me falsi convincere posses?
Quo te argumento, Quinti, Natura juvaret?
Hæreres; ut in hoc puncto Lucretius hæsit,
Nam licet hæc mera sint deliria, non tamen ipsam
Offendunt naturam animi, penitusque repugnant;
Imo nec sola possunt ratione refelli.

Tanto è vero, che dalla sola Religione, e non già dalla naturale ragione, deesi apprendere l'essenziale differenza tra la natura dell'anima umana, e quella delle Bestie e tra l'immortalità di quella, e la mortalità di questa.

XX. Essendo però fuor di dubbio, che da tutte le genti, e nazioni notizia s'ebbe della vita avvenire, nel che vò d'accordo pienissimamente col Sig. Zanotti; anzi credo d'averlo piucchè abbondevolmente dimostrato tanto ne' miei libri *De Traditione Principiorum Legis Naturalis*, quanto nel mio Comentario *De futuro Sæculo ab Hebræis ante Captivitatem cognito adversus Joannem Clericum*; mi resta da provare, che gli Etnici antichi, e tutte affatto le Nazioni la cognizione che ebbero della vita futura, dalla Religione, e primissima Tradizione la trassero: la qual cosa però io non dimostrerò nella maniera, che ne' citati miei Libri ho tenuta, consigliandomi, voglio dire, co' più eccellenti fra gli Eruditi, e con que' tanti, che felicemente le lor fatiche impiegarono

Digitized by Google

in così nobile argomento. Imperocchè quanto mai bene ora ritrovasi messa in chiaro l' origine, e la natura dell' Idolatria? quanto evidente s' è provato, che dalla prima Tradizione son derivate le più sane massime della Religione, e della Morale degli Etnici? Quante gentilesche favole de' Fenici nate dall' ambiguità de' nomi Ebraici, hanno sviluppate i soli Bouchart, Loyd, Fourmont, e le Clerc (della qual cosa che qualche sentore avessero alcuni antichi ne fanno fede i libri di Palefato ad Eraclito *De Rebus incredibilibus*) quantunque sembri, che i citati Autori si siano ingannati nell' impegnarsi a spiegar ogni cosa coll' ambiguità de' nomi Greci? Col braccio dell' Erudizione, e spezialmente de' Greci, e collo spiegare Ebraici testi della Scrittura, conosco ancor' io per facile impresa il referire alla Religione la credenza degli Etnici intorno alla vita futura. Ma come io diceva di questo metodo ora non mi servirò, così perchè scrivendo contro un libro in Italiano composto, e che si appoggia sul raziocinio, soverchia mi sembra l' Erudizione, e quanto raziocinio non sia; come perchè per difetto de' nostri Stampatori il valersi delle lingue Orientali, e l' imbrattare le carte, sia tutt' uno?

XXI. La discorro adunque così. Se è certo, che tutte affatto le nazioni ebbero sicurissima contezza della vita avvenire, non poterono averla bastantemente da natural lume: dunque l' ebbero dalla Religione. E in fatti questa credenza fu noverata da tutti tra le Massime della Religione, e con quelle lor favole la promulgarono in guisa tale, che chiaro apparisce averla essi tratta non dalla loro immaginazione, o dal raziocinio, ma da' Sacerdoti, e da' loro Maggiori. Imperciocchè furono forse dalla ragion naturale ideate, e credute le fantasie del basso Acheronte, e delle profonde, e malagevoli strade?

Per speluncas saxis structas asperis pendentibus
Maximis; ubi rigida constat crassa caligo inferum.

Forse l' umano discorso fu l' inventore de' Campi Elisj, e dell' Isole de' Beati? Forse col raziocinio si persuasero i Gentili,

Digitized by Google

tili, che giù nell' Inferno tali cose i Defunti facessero, che senza corpo far si potrebbero, nè intendersi, quando sapevano, che i corpi de' Defunti erano stati arsi? Forse lo stesso raziocinio rese credibili Cerbero, e il fragor di Cocito, e i Giudici inesorabili Minosse, e Radamanto? Dovrannosi forse al raziocinio attribuire le idee, e le notizie de' diversi stati della futura vita avute dagli antichi popoli del Settentrione, e che hanno tuttora e tanti Indiani Orientali, e Occidentali, e tante popolazioni dell' Africa, e del Malabaro, come sappiamo da tanti Libri di Viaggiatori, e dalle Opere degli Eruditi, che di tali notizie a' nostri giorni sono pienissime? Favole sono quelle, egli è vero, e già come tali passarono in concetto degli antichi Gentili; ma la vita avvenire di tali favole, o di somiglianti non abbigliata, non avrebbe appresso il popolo ottenuta alcuna fede; tanto più che gli stati diversi della vita futura erano stati sotto tali sembianze nel Popolo insinuati a nome degli Dei; che siccome i Legislatori Gentili, per dar peso alle leggi loro, le spacciavano come venute dagli Dei; così ancora coll' autorità, e col nome degli Dei pubblicarono e la speranza de' premj, e la tema delle pene nella vita futura, per la osservanza della Legge; poichè appunto la sola forza della Religione poteva farle sicuramente, e stabilmente credere.

XXII. Scorra un poco il Sig. Zanotti tutte le antiche, e le moderne Istorie, scorra i Libri di tutti i Viaggiatori, e sensatamente consideri, quale dicono essi, che sia la credenza della vita avvenire delle Nazioni, che tanto in passato, quanto nuovamente si sono scoperte: egli o ne troverà di quelle, ragionevoli certamente, ma, se ad alcuni Viaggiatori diam fede, prive affatto di cognizione della futura vita; indizio certissimo, per mio avviso, che la credenza di quella vita da natural discorso non deriva: o se de' Popoli Orientali si parli, i quali al vero fonte di tal credenza furono più vicini, e la Dottrina de' Patriarchi, non ostantechè intratessuta di giunte, conservarono, troverà, che dello stato della vita futura in tal maniera sentivano, che dalla Rive-

lazione, e Tradizione, o da una Religione, falsata bensì, ma succeduta alla vera, i loro sentimenti manifestamente appresero. Imperciocchè siccome le Massime, che debbano i principj delle cose a Dio creatore riferirsi, e che tutta l'antichità, e le memorie tutte delle cose traessero origine dall' Oriente, donde tutte le antiche Colonie la trassero; e così pure la Dottrina del Caos principio del tutto; delle tenebre, che precedetter la luce; dello Spirito di Dio infuso nel Mondo, e che la mole ne muove, e governa; del mondo medesimo, come da uovo, scoppiato; dell' uomo di loto composto, e ad immagin di Dio lavorato; del Dominio sopra gli altri animali divinamente concedutogli; della primiera innocenza di lui, e semplicità de' costumi; della sopravvenuta prevaricazione, onde poi tutte le traversie e la stessa morte sgorgarono ad occupare la terra, e finalmente dell' universale diluvio, e della tentata salita al Cielo; siccome, dissi, tutte queste Massime, e tutte queste Dottrine, che nel sublime suo Libro Mosè raccolse, e insegnò, in tal guisa per mezzo di Tradizione poco meno che universale appresso tutti i Gentili si son conservate, che la verità di quelle ancor dalle baje delle favole confermata rimane; così pure la Dottrina della esistenza, e Provvidenza di Dio, e quella de' premj, e delle pene dell' altra vita appresso tutte le Nazioni in tal maniera si è mantenuta, che quantunque corrotta, e di favole framischiata, la sua origine nondimeno dimostra, che nella Religione ha radice, e non già ne' raziocinj dell' intelletto.

XXIII. Rettamente dunque credo d'aver fatto, discorrendola già a mio proposito in questo modo contro del Clerc. Falso essendo, che la Dottrina della vita avvenire, e dello stato futuro si debba alla Filosofia; ed essendosi dimostrato, che i Greci e gli Egiziani, che della Filosofia i Padri furono, non altro fecero, che illustrare, e divulgare quelle notizie, che ricevetter da altri; nè verisimiglianza avendo, che Nazioni nemiche, e aventisi in odio, per gran tratto discoste tra loro, nè per lega, nè per commerzio unite, abbiano

tutte

Digitized by Google

tutte volentieri, e con tanta concordia accettate da altri Dottrine, che ſtraniere erano e non del loro paeſe, e maſſimamente quella dell' immortalità dell'Anima, la quale non ſembra, che dimoſtrar ſi poſſa dalla naturale Ragione, ſe queſta Ragione, cominciò ab antico a diſputarne, e ſeguitò ſempre mai fino ad oggi: da tutto ciò dee venire per giuſta conſeguenza, che il Dogma della futura vita, al par degli altri primarj, e ſubblimi principj così naturali, come morali, dalla più antica Tradizione diſcendeſſe, e ſi diramaſſe, e che le Nazioni tutte, coll' eſattamente ſeguire quelle Tradizioni, che ſtimavano loro particolari, e que' precetti de' loro Maggiori già regiſtrati in memorie, che poi andarono a male, profeſſarono così facendo (ſenza ſaperlo) quella prima antichiſſima Dottrina, che a' primi Padri fu rivelata: Conciofſiachè ſiccome gli Ebrei non dai Barbari, nè da' Greci, ma dai Padri lor proprj, il Dogma della vita futura impararono; così i Greci, e i Romani, e tutte l' altre popolazioni, non già dagli Ebrei e quello, e gli altri primarj e univerſali principj, e fondamenti del vivere appreſero, ma dai proprj loro Avoli, e dagli Avoli di queſti, che dai Fondatori delle lor nazioni li ricevettero. Fu errore degli uomini dotti del Secolo paſſato, che s' immaginarono di vedere in ogni qualunque Nazione i ſegnali della Moſaica Dottrina; credendoſi d' imitare aſſai bene i Padri della Criſtiana Chieſa, che tennero queſte ſcoperte per un argomento a propoſito contro degli Etnici per decidere la controverſia della maggiore antichità delle Religioni. Alcuni avanzarono anche più le loro afferzioni pretendendo collo Spencero e col Marſamo, che piuttoſto gli Ebrei moltiſſime coſe ſi aveſſero dagli Egizii, e dagli altri Popoli appropriate. Siccome però coſtumi corrotti alcuna volta portano ottime leggi, così alcuna volta dai manifeſti errori ſorgono vere ſentenze, perciò i Moderni Eruditi vogliono, che la coſa ſi prenda più da lontano, cioè dai primi Maeſtri così degli Ebrei, come de' più antichi Gentili, dai Fondatori delle Nazioni, dai Patriarchi, dal primo Padre di tutti gli uomini, la cui dottrina, almeno in

no in quanto alla sustanza, conservarono fino ai tempi più bassi gli Egiziani tra le loro flagellazioni, i Greci tra i loro balli, i Barbari tra i loro sconcj schiamazzi, i Romani tra le loro guerre, e l'arti loro, tra le lor fole gli Africani, e gl' Indi Occidentali ultimamente scoperti, che con gli Ebrei, e co' Greci neppur commerzio ebber mai, e finalmente i Poeti, gli Oratori, e i Filosofi tra le loro immaginazioni, ch' hanno sembianza d' errori. Era dunque una volta più savio de' Filosofi il volgo, poichè dove quelli colle loro astratte, metafisiche, e chimeriche idee circa l' essenza dell'anima sovvertirono i varj stati dell' altra vita; il volgo per lo contrario, stando attaccato alla sola Tradizione, e alle Memorie della sua Patria, su una via si tenne tanto più sicura per trovare la verità, quanto, più del capriccioso raziocinio, s' accosta alla scienza delle cose la Storia delle cose medesime.

XXIV. Da tutto questo conosce ognuno, se non m' inganno, che l' ha sbagliata il Sig. Zanotti col non accordare la necessità della Religione a fin di credere la vita avvenire, per la ragione, che *gli Arabi*, *gli Egizii*, *i Greci*, *i Romani*, *e le altre Nazioni l'aspettarono*. Gli accordo, che allora non fosse necessaria la Cristiana, o la Giudaica Religione; sempre però una qualche Religione era necessaria per crederla; una Religione che nell'origin sua era vera, quantunque poi travvisata, e corrotta. Dal consentimento delle Nazioni intorno a un tal Dogma non ha egli giustamente discorso argomentandone l'attività dell'umana ragione, e la sufficienza (dirò così) del natural lume per crederlo, senza bisogno di più. E in fatti mi si dica; come mai la umana Ragione l' avrebbe potuto fare nel semplice volgo, quando certamente nol potè ne' più dotti? E già s'avvede chi si sia, che de' Filosofi intendo ora di parlare, e che passo al più considerabile fallo del Sig. Zanotti, il quale, come abbiam veduto, così avanza il suo discorso: *Quanti Filosofi promisero all' anime l' immortalità? I Platonici, che sono stati in tanto grido, se ne facevano, per così dire, mallevadori. Io non so dunque, come possa con tanta sicurezza affermarsi (massimamente non recandone*

argo-

argomento niuno) *che la ragion naturale sia priva d' ogni speranza della vita avvenire*. Il che se pur gli si passasse per vero, non migliorerebbe però la sua causa; poichè egli non a qualunque Filosofia, ma a quella soltanto degli Stoici dà il vanto, di poter accrescere la presente felicità, e di sollevarne la miseria; per la qual cosa degli Stoici dovea egli dire (a star sul suo punto) che *della immortalità faceansi mallevadori*. Ma non lo volle dire, sì perchè non si curavano della vita futura, sì perchè se gli Stoici premj, e pene avessero in essa promesse, non potevano più insegnare, che il solo amore della virtù, e della onestà dovesse movere ad operare. Ma di questo a suo luogo: Cerchisi ora quali fossero le opinioni de' Filosofi intorno all'altra vita.

XXV. Quivi a dir vero io veggio, che il Sig. Zanotti pensa degli antichi Filosofi diversamente da tutti i più eruditi de' nostri giorni. Ma per non fare un centone di varie testimonianze, e di diverse lingue, onde ne resti oppresso il Lettore, e per esser breve, una, o due ne addurrò de' più celebri Autori, i quali di queste materie ebbero piena notizia. Il dottissimo Gianvicenzo Gravina nella Orazione della Sapienza universale in questi termini spiegò le sentenze degli antichi intorno alla natura di Dio, e dell'anima umana. *Putabant Ægyptii, unam rerum omnium, eamque immensam, atque infinitam esse Naturam, species, & formas universas e suamet infinitate, ingenito, & perenni motu, assiduaque sui circumvolutione proferentem; atque in mentis identidem, & corporis universitatem perpetua singulorum animorum, & corporum productione se se explicantem, tantum sui reddentem, quantum cujusque rei creatæ facultas ex ea immensitate decerperet; qualitatesque illas emittentem, quas exprimere posset nostrorum perceptio sensuum, qui suo cujusque modo, atque ambitu rem immensam, atque infinitam terminant, eamque certis figuris, atque spatiis magno humanæ mentis errore circumscribunt. Quam doctrinam refert Homericus Ægyptiorum Proteus, qui varias ineundo formas e potestate sensuum elabitur, propterea quod nunquam sensibus, aut per ea, quæ sensibus objiciuntur, hanc Naturam assequimur, nisi,* exu-

Digitized by Google

exutis imaginibus, quod multiforme apparet, ac varium, ad unum & simplex, mentis potestate revocamus. Eandem sententiam Poetæ alii veteres, Græcique Philosophi fere omnes, diversis dicendi generibus reddiderunt; iique magis explicite, qui Ægyptios propius attigerunt; ut in cujusque Sectæ Principibus, quamvis ætate regionibusque disjunctis, ejusdem tamen Sapientiæ origo, atque successio agnoscatur. Ad hanc etiam sententiam referuntur multa, quæ supersunt, Veterum traditione, de Orphei Theologia, eodemque spectavit Linus cum dixit, omnia progigni ex uno, & in unum resolvi. *Eodemque flectit Anaxagoræ Omæomeria. Eodemque respicit illud Anaximandri, omnibus qualitatibus expers infinitum. Illuc recidunt ex effatis multa Pythagoræ, ab ipso quidem arcanis notis obsignata; reclusa vero paullatim a Discipulis, præsertim a Pythagoræorum studiosissimo Platone, qui appellari non dedignabatur Præco Pythagoricæ atque Eleaticæ doctrinæ: quæ omnia ponebat esse unum, idemque, infinitum, immobile, immutabile, sibi simile, ac seipso plenum, perinde ac Pythagoras, cui monas, sive unum, fuit rerum omnium principium. Hinc mundi anima, sive infinita cogitatio, infinitæ materiæ cognata, & animorum, atque corporum, post unius rei dissolutionem, in aliam speciem immigratio: quæ omnia Pythagoras ex Ægypto, post assidua Sacerdotum colloquia, secum adduxit in magnam Græciam: ad cujus doctrinæ fontem Græcia cuncta, & Italia diu convenit. Ad eandem etiam doctrinam tendebant Stoici, qui mundum ipsum esse Deum rebantur. Quid, prima, illa denique Aristotelis materia a Platone arrepta, jam Arabum, & nostratium Scholarum culpa, ludibrio recentium Philosophorum objecta quo pertinet, nisi ad hunc Ægyptiorum Proteum, quem jure quis universæ Philosophiæ parentem appellaverit? Sane si Aristotelem pudendis Arabum involucris exuerimus, Pythagoricam in Peripateticorum schola doctrinam introspiciemus, & Aristotelicam primæ materiæ definitionem Timeo Locrensi, cujus adhuc de Anima Mundi Liber extat, adjudicabimus. Neque Aristoteles ab ullo se in contemtum adductum quæreretur, nisi a factione sua, quæ absurdis interpretationibus, ei Arabum deliria non veretur adscribere. Sinenses vero affines Indorum, Ægy-*

ptiam

Digitized by Google

priam doctrinam colentium, Dogma hoc, jamdiu apud alios Populos intermortuum, nunquam dimiserunt; ejusque sive Auctorem, sive Instauratorem Confucium, divinis honoribus, & religioso cultu ad nostram ætatem continuato, in cælum extulerunt; & adhuc morem Ægyptiorum retinentes, naturales res atque causas in Numina commutant; quæ Philosophi verbo tantum, & imagine; plebs autem credula & fraudis ignara, sensu etiam & animo veneratur. Sin quì il Gravina: dalla qual testimonianza abbiamo un saggio della Metafisica degli antichi Filosofi, i quali o tralasciando quello, che è l'anima d'un vero Sistema, la Creazione vale a dire, la quale ci è rivelata dalla Religione, o non sapendo ben comportarsela, dissero; che le cose tutte erano state come da materia, da fondo, da vena prodotte da quella prima sustanza, che da essi stimavasi universale, ingenita, e infinita; e questa universal sustanza, tenuta da essi per una Divinità, in tutte le spezie compartendola; vennero nella università delle cose a trasfonderla: e quindi delle anime umane, nate da questa infinita intelligenza, anima del Mondo, credevano, che tornassero a confondersi, e a immedesimarsi nuovamente con lei: E in questo sol senso concedevano que' Filosofi, che l'anime umane fossero immortali.

XXVI. E appunto io mi ricordo d'avere spiegate queste mostruose sentenze ne' miei libri sopraccitati presso a poco con queste parole. Di tutti i Filosofi antichi par certamente, che se ne possano formar due Sette, l'una degli Atomisti, l'altra degli antichi Accademici. Provammo già, che della prima furono i Pitagorici, e gli Epicurei; della seconda gli Stoici, i Platonici, e i Peripatetici: ma nessuna di tali scuole insegnò il Sistema della vita avvenire, come la Religion cel dà a credere. Imperciocchè alcuni Atomisti pensarono, che Iddio fosse il Mondo, e materiale, e che tutte le cose essenzialmente fossero Dio. Affermavano però del Mondo che fosse immenso, tutto in tutto, anzi lo stesso tutto; finito, e simile all'infinito; sciente fino a certezza di tutto, e simile a chi n'è in dubbio; che abbraccia il tutto e dentro, e fuori di sè; opera il dicevano delle cose della Natura, e la

natura ſteſſa delle coſe; e finalmente che tutte le coſe eran Dio, e Dio tutte le coſe, delle quali Iddio era detto il fine, perchè tutte hanno da ritornare in lui in maniera, chè vi riposino immutabilmente, e con lui formino una ſola natura invariabile, e permanente; tornate però in Dio tutte le coſe, non ſono mai più ſoggette a morire, ma volano vive nell'alto Cielo a prender luogo tra le Stelle.

Jupiter Omnipotens, Regum Rex ipſe, Deusque
Progenitor, Genitrixque Deum, Deus unus & omnis.
Jupiter eſt quodcumque vides, quodcumque movetur.

Quindi le coſe, che prodotte veggiamo, effetti le dicevano della natura, che non ad arte paſſeggia, ma che tutto eccita, e muove co' ſuoi ſcuotimenti, e colle ſue vicende, e le produce coll'opera d'una certa convenevolezza, e conſentimento di parti, e quaſi con un perenne vincolo, e concordia, la quale quanto più da ſe ſteſſa è maggiore, tanto meno dee dirſi, che ſia effetto d'uno ſpirito, e d'una mente ſeparata.

XXVII. Parve che a queſto errore ſi opponeſſero gli antichi Accademici, ma con doppiezza, e come per arte. Imperciocchè ſebbene una ſuprema Cagione di tutte le coſe ſoſtennero, principio primo del moto, ſomma in certo modo Intelligenza, e Divino Spirito, co'quali termini abbagliarono fino i più diligenti, che giunſero a ſcrivere, da moltiſſimi de' vecchi Accademici eſſerſi avuta di Dio quella idea, che ne abbiamo noi, i quali Creator lo crediamo delle naturali coſe: nulladimeno giuſta il loro vero credere, non erano poi tutte quelle coſe ſe non mentalmente ſeparate dall' azione della materia, e i loro detti intorno alla natura delle coſe s'accordavano in fine con que', che ſpeſſiſſimo ſonavano ſulla bocca degli Stoici, quando dell'anima del Mondo ſparſa da per tutto, ed infuſa, parlavano. Laonde benchè le ſentenze degli Accademici antichi elogj pareſſero degl' immortali lor Dei, ed encomj della Provvidenza Divina, eſſi però credevano, che Dio come l'anima foſſe, e l'energía della materia, o a dir più vero, credevano la materia d'intendimento dotata, e interiormente d'un ultimo ſuperior fuoco provveduta, che

d'ogn'

Digitized by Google

d'ogn'intorno, e per ogni dove si sparge, e tutte le cose cigne, ed abbraccia, e a cui le preghiere e i voti degli uomini, come ad una divina proprietà si dovevano indirizzare, come da quel verso d'Ennio si vede.

Aspice hoc sublime cadens, quem invocant omnes Jovem.

Confessando dunque que' Filosofi un Dio solo, intendevano quella fiamma, quella celeste natura, la quale, secondo loro, tutte le cose penetrava, e animava, e che con nomi diversi era chiamata secondo che diverse eran le cose, che per sua virtù produceva: Per lo che gli antichi Accademici sostenendo, contro agli altri Filosofi, che la natura dell'anima umana nè dalle parti della comune materia, nè dalla disposizione, e collegamento di quelle fosse formata; la difendevano bene per immateriale ed eterna, ma non per altra ragione, se non perchè intendevano che si mescolasse, e confondesse coll'universalissimo intelligente Principio; immortale poi la stimavano, e che al suo Principio riunir si dovesse, per la ragione, che fosse in tutte le intelligenti cose un solo igneo perpetuo vigore, e una sola origin celeste: e appunto da questi principj trasse Platone quella sua dimostrazione della spiritualità, e immortalità dell'anima, che si legge nel Fedro. L'origine di sì enormi spropositi era, che tutti quegli antichi Filosofi nella ricerca della natura delle cose si eran tenuti lontani dalle cause morali, e dalle finali; poichè dove avrebber dovuto investigare la cognizion del Principio dalle morali notizie, perchè dal necessario ordine delle cose ne avesser dedotto il libero Principio dell'ordine stesso, mercecchè più di tutte la cagion finale è facile a rilevarsi; essi al contrario cercarono la fisica essenza della natura con principj metafisici, e quindi confusi ed assorti nell'infinità, nè la natura conobbero delle cose create, nè quella del Creatore. Quelli però, che ultimamente con più di saviezza hanno specolato, come il Newton nel trattato dell'Optica, e de' Principj, e il Voltaire nella Metafisica dello stesso Newton, hanno insegnato, che nella ricerca del primo principio non deesi partire dalle cause finali, che sono l'

Digitized by Google

unico scoglio ove credono, che gli sforzi degli Atei si possano rompere. E appunto perchè gli Antichi non le curarono, finirono le loro inchieste in una mostruosa infinità, che ben conviene alla natura, e alla materia. Chi adunque con filosofico acume (come io già diceva) non è da tanto d'investigare diligentemente le fonti, seguisse almeno le direzioni de' più limpidi rivoletti, e que' Moderni Maestri, che egregiamente riuscirono in questa materia, come sarebbe il Bruchero nella sua Storia della Filosofia: che così s'accorgerebbe per certo chiarissimamente quanto andarono lungi dal pensar nostro, e dal comune di tutti gli uomini que' Filosofi antichi, dove trattarono della natura dell' anima, e dello stato di lei dopo morte. L'ha conosciuta questa verità l' eccellente Interprete di Cicerone l' Abbate Olivet nella Prefazione al primo libro delle Tusculane, dove testificò, niun' altra cosa esser men ragionevole del ricercare i primi Dogmi della Religion naturale ne' Sistemi de' Filosofi gentili; imperocchè dal Sistema della Religion naturale, e dalle massime principali di lei tanto si allontanano i principj dell' antica Filosofia, che sotto termini affatto simili d' immaterialità, d' eternità, e degli altri attributi, i quali sollevano dalle basse cose le idee della mente, e da tutte le corporali par che le stacchino, involgono un composto, che alle sue parti s' appone, e un sentimento, che contraddice alle conseguenze. Assai bene per tanto fu detto dal grande Einecció nella prima Parte degli Elementi della Logica. *Nemo dubitat immortalitatem animæ aliud sinificare Pythagoreis, & Platonicis, aliud Stoicis, aliud Cristianis.* Si noti però, che quando parliam di Platonici, di quelli vogliamo intenderci, che prima della Cristiana Religione filosofarono. Que' di loro, che venner dopo benchè Etnici come i primi, emulando però i Filosofi nostri, riformarono in altra guisa la loro Dottrina, come, disputando contro il le Clerc, dimostrammo.

XXVIII. Recai in tal' occasione i detti di molti Filosofi intorno alla natura, e allo stato dell' anima dopo morte, e fra gli altri quel luogo di Seneca alla lettera IV. del Li-

bro

Digitized by Google

bro VII. dove ſcrive: *Mors eſt, non eſſe id quod ante fuit, ſed quale ſit, jam ſcio. Hoc erit poſt me, quod ante me fuit. Si quid in hac vita tormenti eſt, neceſſe eſt fuiſſe antequam prodiremus in lucem: atqui nullam ſenſimus tunc vexationem. Rogo, non ſtultiſſimum, dicas, ſi quis exiſtimet lucernæ pejus eſſe cum extincta eſt, quam antequam accenderetur? Nos quoque & accendimur, & extinguimur, medio illo tempore aliquid patimur*. Le quali parole fecero traſecolare il Mureto, poichè gli pareva, che altrove lo ſteſſo Seneca aveſſe detto, che le anime umane dopo morte volavano in Cielo: e quindi egli penſa, che s' abbia a raccogliere, che niuna coſa può ſtabilirſi per certa, la quale ſu vero, e ſtabile fondamento non ſi regga; e che fu per queſto, che gli antichi Filoſofi non furono ſempre coſtanti ne' loro giudizj, quando di Dio, dell' immortalità dell' anime, e di ſimili coſe trattarono. Queſta è una verità, che eſclude ogni dubbio. Ma quel bravo Rettorico del Mureto ſi fece conoſcere affatto ineſperto nella Stoica Filoſofia, quando inſegnò, che preſſo a poco l' intendeſse Seneca come noi, per ciò che l'anime umane ſecondo lui, ſeparate per morte dal corpo, volavano al Cielo. Credevano gli Accademici, come abbiam detto, che l' anima non finiſſe, e s' annientaſſe, non credevano, ch' ella duraſſe, e che foſſe immortale: o per dir più vero; confeſſavano, che veramente le anime non periſſero, e ſi diſtruggeſſero, ma tenevano ancora, che non ſi conſervaſſero (per valermi di termine della ſcuola) nella perſonalità, e individuo eſſer loro; e coll' anima del Mondo, da cui s' erano ſpiccate, a confonderſi tornavano, e coll' univerſaliſſimo principio ad unirſi. E a ciò riguardando ſcriveva nelle ſue ſentenze Porfirio: *Ne dicas tantus ſum: omitte illud tantus: fies univerſalis, cum & antea fueris univerſalis*. Ma qual immortalità dell' anima ſi foſſe Seneca ideato, lo ſpiega egli ſteſſo nel libro V. Epiſtola I. *Cogita nihil eorum, quæ ab oculis abeunt, & in rerum naturam, ex qua prodierunt, ac mox proceſſura ſunt, reconduntur, conſumi. Deſinunt iſta, non pereunt. Et mors, quam pertimeſcimus, & recuſamus, intermittit vi-*

Digitized by Google

tit vitam, non eripit. Veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Sed postea diligentius docebo, omnia quae videntur perire, mutari. Æquo animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium: videbis in hoc mundo nihil extingui, sed vicibus descendere, & resurgere &c. La Platonica poi Trasmigrazione di tutte l'anime, benchè dalla Pitagorica, e dalla Stoica diversa, tale però non era, che coll'opinione di tutto il resto degli uomini intorno alla vita avvenire conciliar si potesse, e che daddovero nelle umane azioni influisse o meditata che fosse, ad alleviare i momenti infelici giovasse.

XXIX. Questo brevissimo saggio del sistema degli antichi Filosofi persuade abbastanza, che non dice il vero chi insegna, che tutti *i Filosofi promisero un'altra vita, e che i Platonici* spezialmente *se ne fecero Mallevadori*. Una più evidente prova, oltre questo mi si presenta, a dimostrare, che i Filosofi sono iti molto lontano dalla cognizione della vita avvenire: essendo certo, che solamente allora si cominciò a dubitare anche dal volgo de'Gentili su questo Dogma, quando la Filosofia ebbe preso maggior piede. Nè quì io prendo di mira gli encomj dati su questo proposito da Lucrezio ad Epicuro; che non parlo della Filosofia Epicurea, ma bensì di quelle Scuole, che l'immortalità dell'anima sostenevano. Imperciocchè facendosi que'Saggi della Gentilità a provare, che gli animi erano immortali, tant'oltre la dimostrazion loro portavano fino a negar tutti i premj, e le pene tutte della futura vita, e i Campi Elisj, e l'Inferno; poichè nè persuadersi, nè immaginarsi sapevano, che potesse moversi, parlare, allegrarsi, godere, e fare altre azioni, che richieggono il corpo, chi dopo morte ne doveva esser senza, e confondersi coll'anima del Mondo. Quindi Ateneo nel libro XI. de' suoi Dipnosofisti introduce un uomo a disputare contro quello, che dell' altra vita aveva insegnato Platone, nella seguente maniera. *De iis vero, quae Plato disputat in suis Dialogis quid judicandum? Nam ut donemus eorum, qui in vita praecesserunt, animos in alias sedes migrare, & quia relicto corpore sunt levio-*

viores, in sublimiorem locum efferri, quid hoc nos juvat? Ejus vero æternitatis, in qua, ubicumque simus, nihil meminimus: & quamvis omnino simus, nullo rerum sensu tangimur, gratia quænam esse potest, & delectatio? Sembra poi, che gli Stoici principalmente avesse in veduta quel Disputatore appresso S. Giustino Martire sul principio del Dialogo con Trifone esponendo le sentenze di varj Filosofi circa lo stato dell'anima dopo morte, imperciocchè così egli parlava: *Sed plerique, ne id quidem laborant, utrum unus, aut plures sint Dii, & unicuique nostrum utrum provideant, nec ne; quasi cognitio ejusmodi nihil ad bene vivendum afferat. Hoc autem quonam illis evadat, difficile non est intelligere. Proposita est enim his, qui ita sentiunt, disserendi, & sequendi quod libuerit impunitas, agendique & dicendi quidquid libuerit licentia, nec supplicium metuentibus, nec boni quidquam a Deo sperantibus. Quomodo enim metuant, & sperent, qui eadem semper futura dicunt, meque & te eodem rursus modo victuros, nec meliores factos, nec deteriores? Alii quidam, quum immortalem, & incorpoream animam esse ponant, nec pœnam daturos se putant, si quid mali fecerint (pati enim non potest quod incorporeum est) nec jam Deo, quum immortalis sit anima, quidquam indigent.* Ecco ove andavano a finire le Dimostrazioni de' Filosofi intorno alla Natura, e Immortalità dell'Anima.

XXX. Conciossiachè appena accettati da' Poeti, dagli Oratori, e da' Sofisti siffatti arcani della Filosofia, ne restò molto lacera la Religione così in riguardo al punto della Natura, e della Divina Provvidenza, come all'altro della Vita futura. E in fatti Luciano nel Libro II. della sua vera Istoria non temeva di porsi di proposito a schernire la credenza popolare dell' Inferno, e de' Campi Elisj; e con uno stile da beffe diceva esser vero, che gli Spiriti dopo morte non avevano corpo, nè al tatto eran soggetti; ma che nondimeno tutte le cose facevano, che il corpo richieggono, perchè si facciano; stavano, camminavano, si movevano, benchè non avessero piedi, parlavano senz'aver lingua, vedevano senz'aver occhi, udivano senz'orecchi, ed altre tali cose facevano, di

cui

Digitized by Google

cui conoſcendo gli Uditori la ripugnanza, era materia per loro di riſo. E nel Dialogo della morte di Pellegrino, ſciocchiſſimi più di tutti gli uomini non chiama egli i Criſtiani, perchè immortali ſi vantavano, e di dover vivere una perpetua vita? Quindi Polibio, lodando l'inſtituto de' primi Romani, perchè col mezzo della Maſſima dell'altra vita, e colle opinioni (com' e' le dice) dell'Inferno, ſaggiamente, e felicemente la lor Repubblica avevano mantenuta; atrocemente poi ſi duole de' ſuoi Greci, perchè la Filoſofia, troppo allor dilatata per tutta la Grecia, aveva meſſa in dubbio per fin tra 'l volgo la Dottrina della vita avvenire, il maggior fondamento della vita, e della Società. Così egli adunque nel frammento del libro ſeſto continua a dire: Per non parlar di coloro, che amminiſtrano il Pubblico Errario, ſe a' Greci tu preſti un talento; abbi pure a tua ſicurezza dieci mallevadori, altrettante confeſſioni del debitore, e due tanti teſtimonj; non baſterà, perchè ti ſi oſſervi la parola. Ma tutto all'oppoſito appreſſo i Romani, e' ſoggiugne, che andava la coſa per l'oſſervanza del giuramento, pel timor dell'Inferno, e per la ſperanza d'un più felice ſtato nell'altra vita.

XXXI. Ma finalmente ancor li Romani, benchè più tardi de' Greci, ſi diedero alle Filoſofie, e alle Greche dimoſtrazioni dell' immortalità dell' anime: E che ne avvenne? Sparve toſto il timor dell'Inferno, e delle pene dalla Religione minacciate dopo la morte. E queſto aſſai chiaro ſi vede appreſſo Cicerone nella prima delle Tuſcolane, dove colui, ch' ivi è introdotto a dimoſtrare l'immortalità dell'anima, con diſpregio favella di chi, morti, e ſepolti i corpi, penſava, che ſotto terra continuaſſero i trapaſſati il reſto della lor vita: e ſapendo che i corpi erano ſtati abbruciati, credea tuttavia, che nell'Inferno quelle coſe ſi faceſſero, che ſenza corpo nè poſſono farſi, nè intenderſi: e al dir di colui erano pieni i Libri de' Filoſofi, che queſte coſe impugnavano. E Plinio in fatti nel ſettimo Libro Cap. 55. contro la vana, com' ei la ſtimava, opinione popolare, ſcriveva così: *Poſt ſepulturam, aliæ, atque aliæ Manium ambages. Omnibus e ſuprema die,*

eadem

eadem quae ante primum. Nec magis a morte sensus ullus aut corpori, aut animae, quam ante natalem. Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat; & in mortis quoque tempora, ipsa sibi vita mentitur: Alias immortalitatem animae: alias transfigurationem: alias sensum inferis dando, & manes colendo, Deumque faciendo, qui jam etiam homo esse desierit: ceu ullo modo spirandi ratio hominis a ceteris animalibus distet; aut non diuturniora multa in vita reperiantur, quibus nemo similem divinat immortalitatem. Quod autem corpus animae prosequitur materiam; ubi cogitatio illi? quomodo visus? auditus? aut qui tangit? qui usus ejus? aut quod sine his bonum? quae deinde sedes? quantaque multitudo tot saeculis animarum, velut umbrarum? Puerilium ista deliramentorum, avidaeque nunquam desinere mortalitatis commenta sunt. Pubblicati dunque appresso ancora i Romani questi Secreti della Filosofia, non poteva non accadere tra quelli, quanto tra' Greci era prima accaduto: Da' libri de' Filosofi passarono al Foro, e nelle Orazioni de' Retori gli scherni, e le burle sopra l'Inferno: se ne veggono gli esempli appresso Tullio nella quarta Catilinaria, e nell' Orazione a favor di Cluenzio. In quest' ultima si leggono le seguenti parole: *Nam nunc quidem, quid tandem illi mors attulit? nisi forte ineptiis, & fabulis ducimur, ut existimemus illum apud Inferos impiorum supplicia perferre, & plures illic offendisse inimicos, quam hic reliquisse. A socrus, abuxorum, a fratris, a liberum poenis actum esse praecipitem, in sceleratorum sedem, atque regionem; quae si falsa sunt, id quod omnes intelligunt, quid ei tandem mors eripuit, praeter sensum doloris?* Quì al certo Cicerone non la fa da Accademico, ma da Dogmatico, in Orazioni giudiziali recitate al Senato, e al Popolo; nelle quali non al diletto degli uditori, o al gusto dell' Oratore, ma al vantaggio delle cause, e alle circostanze de' tempi si ha riguardo. E di tal gusto parlava nelle lettere sue famigliari, a tutti note, in quella sorta, voglio dire, di scritti, ne' quali sogliamo parlare con ischiettezza, e libertà.

XXXII. Fino gli stessi Ebrei, i quali, come provammo

contro il le Clerc, sempre furono nella credenza della vita futura, o almeno (se lo stesso le Clerc si voglia seguire) fin dopo la schiavitù Babilonica, e fino a' tempi de' Macabei duraron costanti nella speranza de' premj, e nel timor de' supplizj dell' altra vita; appena cominciarono a filosofare in Alessandria, cioè sotto il regno de' Tolomei, che caddero incontinente nel dubbio dell' antica credenza. Poichè dagli errori di Pitagora, di Platone, di Aristotele, e de' Filosofi d' Oriente, e d' Egitto quella Setta formarono, che Eclettica fu detta, o Cabalistica, in cui (se qualche modo di dire si salvi) considerando la natura dell' Anima, e lo stato di lei dopo morte, vennero a costituire un sistema, che non è meno d' un verissimo Spinosismo; sopra di che posson vedersi tra gli altri moltissimi il Windeto, il Bruchero, e il Buddeo. Tanto adunque è falso, che dagli antichi Filosofi la vita futura fosse insegnata, e che d' essa *se ne facessero mallevadori*, come asserisce malamente il Sig. Zanotti, che piuttosto ad essi ascriver si dee la colpa della sovversione di un Dogma così necessario: laonde a ragione quell' uomo grande del Maupertuis, che appieno era istrutto dell' antica Filosofia, propose, che la Dottrina della futura vita dalla sola Religione Cristiana doveasi ricevere.

XXXIII. Potrebbe forse taluno fiancheggiare l'opinione del Sig. Zanotti così coll' autorità de' Padri, da' quali fu detto, che Platone insegnò dello stato della futura vita, quanto ne avevano insegnato i Profeti; come, e molto più, colle parole dello stesso Filosofo, il quale nel decimo libro della Repubblica, nel Timeo, e in altri luoghi descrive, e prova con ragioni i Giudici, i gaudj, e le pene dell' Inferno, l' Inferno istesso, e l' Elisio, come si leggono ne' versi de' Poeti, e come si credeano dal Popolo. Io però mi lusingo d' avere sciolto a dovere questo argomento, e nel libro *De Traditione Principiorum Legis Naturalis*, e nell' altro contro Giovanni le Clerc *De Futuro Saeculo*. Poichè se è cosa lodevole il non prendere in sinistra parte, ma l' interpretar sempre in bene le parole di quelli, che i primi Maestri ci furono dell'

umana

umana Sapienza; nulla però di meno l'intenzione, e il sentimento de' Filosofi non già dalle loro proposizioni di quà raccolte, e di là, ma dal contesto dell' intima loro Dottrina, e da quelle asserzioni, che più colpiscono nel loro sistema, si dee rilevare, e conoscere; e spezialmente degli antichi non deesi far giudizio considerandone le parole ad una ad una, ma bensì la costanza del sentimento. Nel primo de' sopraccitati miei libri, dopo avere spiegato col Gudlingio lo Spinosiano Sistema di Platone; osservai col dottissimo Stellino, che Platone fornito di grande ingegno, e di universale Dottrina, ebbe di più in grado eguale il doppio pregio a pochi conceduto d' intendere a fondo le cose metafisiche, intelligibili soltanto alle menti specolative, e di porle sotto gli occhi con immagini vive, e grandiose; le quali due qualità, tra loro disgiuntissime, egli insieme unì, formando poi d' ambedue una maniera di dire, la quale e per la chiarezza delle parole, e per la pittura delle cose a tutta arte forbita, più spesso diletta di quello che insegni. E infatti e così spesso, e così stemperatamente ha egli imbiaccato, e lisciato il suo stile, che non solo s' è allontanato dalla gravità di Filosofo, ma sembra, che abbia superato l' ardir de' Poeti. E ben mi ricordai, che alcuni hanno in lui ripresi quegli eccessivi traslati, e quelle gonfie allegorie, alle quali come da furore è portato, e che con troppo studio sia ito dietro ai fioretti delle parole piuttosto che al massiccio delle cose. Laonde mentre egli dalle sensibili cose fa passar gli animi alle insensibili, e dalle immagini sempre flusse di quelle alla loro essenza nè generabile, nè corruttibile, acciocchè collo splendore del vero l' inganno si purghi contratto nella pratica con queste ombratili cose; egli tutto coprendo sotto allegorici inviluppi, torna gli animi nuovamente a queste medesime immagini, e talmente li prende a quel falso lume, che più ammirati, che istruiti li lascia. Poichè avendo egli da tutti i Poeti il meglio raccolto, e i secreti de' numeri, e la Dottrina delle idee, da Epicarmo abbozzata, avendo appieno esplorato; di tutte queste cose, fra loro opposte,

ſatto un accozzamento , per giravolte , e per immagini favoloſe a luogo a luogo introdotte , va gl' intelletti aggirando fino a ſegno , che niuno più sì rinvenga , e riconoſca , ma nell' infinità di tutte le coſe profondato , ed aſſorto , e ad eſſa , origin ſua , da cui ſi ſtaccò, riunitoſi, ſi creda Dio: che appunto , come Tullio platonizzando ſi eſpreſſe , Iddio è quegli , che vive , che ſente , che ricordaſi, che prevede , e che il corpo dirigge , e governa , a cui preſiede ; Nè è poi da maravigliarſi , ſe da queſta ſcuola tanti fanatici , e furenti uſcirono , e ſe tante coſe , acconcie ad ornare le loro ſavole , avidamente i Poeti ne traſſero , e le cantarono , e ricantarono fino a noja.

XXXIV. Tutto queſto lo eſpoſi nel primo libro , penſo però che meglio ſciogliesſi queſta difficoltà nel ſecondo. Imperciocchè conſiderata la Dottrina di Platone , che qualche volta Giudici coſtituiſce nell' Inferno amminiſtratori della giuſtizia, e punitori, e premiatori delle umane azioni , e i nomi ne aſſegna con gl' impieghi , e i diverſi generi di pene , che ſi credevano a gaſtigo degli empj; penſai toſto doverſi riflettere , che gli antichi Filoſofi non ſempre hanno parlato con ſiſtema , ma che alle volte alla guiſa de' Poeti alludevano alle volgari opinioni , or alle altrui , or alle proprie ſentenze. Le più volte ſcrivevano in Dialogo, come vediamo aver fatto Platone , e Cicerone , ed ivi ſotto finte perſone ſembravan difendere principj , e leggi affatto contrarie , e Dogmi bene ſpeſſo oppoſti. Perlocchè, ſe non di raro, ſi accomodavano a parlar come il volgo , e ſecondo i pregiudizj di lui ; diverſamente però parlavano e penſavano dove con diligenza cercare il vero dovevano. Confeſſavano l' immortalità dell' anima, anzi moſtravan di crederla , perchè le Nazioni tutte o temevan l' Inferno , o ne riſpettavano la credenza , che val quanto il dire , perchè la tradizione , e la Religione di tutti i Popoli era tale. Soggiunſi però , che negli antichi Filoſofi facea di meſtieri il diſtinguere e quel ch' eſponevano ſecondo il parlare , e creder comune , e quel che aggiugnevano giuſta la propria opinione , e ſiſtema : Nel primo mo-

mo modo confermavano fortemente la futura vita; nell' altro la impugnavano. E questa io dissi esser la chiave per ben' intendere la loro Dottrina; e in comprova moltissimi esempli recai, che non son'ora da ripetersi.

XXXV. Posso accrescere a questa regola maggior peso con quello, che appòrta Giovanni le Clerc nelle Annotazioni ai Prolegomeni della sua Storia Ecclesiastica, in proposito dell' obbiezione, ch'egli con arte si fa intorno agli antichi Poeti; d'aver essi bene spesso degli Dei, come d'uomini, parlato; ma spesso ancora tali cose averne detto, e ne' loro Poemi divulgato, che in niuna maniera possono ad uomini convenire; e quindi venirne, che allegoricamente hanno da intendersi le incongruenze, che dicono, della perfettissima Divina Natura. Alla quale obbiezione egli risponde, non negarsi da lui, che tale sia stato il tenor dello scrivere de' Poeti; e Omero in fatti, ed altri, aver detto di Giove (per esempio) come del primo degli Dei, molte cose, che al vero Dio non disconvengono punto, e che non potevano in alcun modo pensarsi d' un uomo. La ragione di tali ripugnanze non essere stata dagli uomini dotti ben bene raggiunta, e lui averla ultimamente scoperta; e qual sia, in poche parole egli spiega: cioè, che appresso a' Greci non meno, che a tutte le altre nazioni restarono alcune nozioni della primitiva antica Teologia, dai primi Padri dell' uman genere ricevute; secondo le quali talvolta parlando i Poeti, giustissimamente degli Dei favellarono. Ma scancellatane in gran parte la memoria, una nuova, e falsa maniera di Teologia s'introdusse, che cert'uomini, e quel ch' è più de' scellerati ancora collocò tra gli Dei; e quindi provvennero tutte le stravaganze, che degli Dei furon dette. Non furono già i Poeti (dic' egli il le Clerc) che prima d' ogn' altro queste due sorti di Teologia divulgassero; ma trovatele nelle menti degli uomini già radicate, le dirozzarono, ed abbellirono, o, se si voglia, di male in peggio le guastarono. E quindi, secondo lui, non v'è bisogno di ricorrere alle allegoriche interpretazioni; poichè non altra, che questa, è stata la cagione, che Omero

dices-

Digitized by Google

dicesse di Giove or cose degne di Dio, or cose più convenevoli ad uomo, ed uomo ribaldo; ora il Cielo facesse abitarli conforme all'antica Teologia, ed ora il Monte *Olimpo* di Tessaglia; dacchè ne venne, che *Cielo*, ed *Olimpo* (tanto diversi fra loro) si preser di poi a significare lo stesso. Lo stessissimo, che il le Clerc de' Poeti, ha da ripetersi degli antichi Filosofi, e della maniera del loro scrivere. Eran rimasti in tutto il Mondo i vestigj della prima, e vera Religione, benchè dappertutto in luogo d'essa una guasta, e falsata dominasse, e appresso tutte le Nazioni si mantenevano le massime principali della Religion naturale, benchè di favole framischiate. Nè è verisimile, che fossero così sciocchi, tutti i Filosofi da spacciare pubblicamente per favole e l'Inferno, e gli Elisj, per non concitarsi contro lo sdegno del Popolo, e tirarsi in capo le sentenze de' Maestrati: a que' tempi sinistro concetto nudriva il Popolo della Filosofia, come di contraria alla Religione; di che un'amplissima testimonianza abbiamo in Plutarco, che nella Vita di Nicia così scrisse: *Primus, qui lunaris luminis, atque umbræ caussam deprehendit, & litteris mandare ausus est, Anaxagoras fuit, qui neque multo ante ea tempora claruerat, neque in Vulgus adhuc opinionis ejus fama prodierat, sed inter paucos admodum versabatur, qui non sine metu talia proferre audebant. Neque enim facile de rerum natura sermones Populus admittebat, sed ejusmodi studiis deditos homines inani labore tempus conterere arbitrabantur, quum in his rebus laborarent, quas nihil in se rationis habere, & nullatenus ab hominibus prævideri posse putabat: tum vero talia quærentes impietatis crimine suspectos Populus habebat, quasi Divinum Numen quibusdam necessitatibus, & terminis circumscribere volentes. Itaque & Protagoram Athenis pulsum fuisse, & Anaxagoras in carcerem ductus, vix a Pericle servari potuit*. Studiavansi dunque allora i Filosofi di coprire i reconditi loro principj, co' termini dalla Religion consacrati, benchè poi queste finzioni non bastassero a giustificare i loro sistemi. Può darsi, che o tutta, o gran parte della loro Filosofia la tenesser coloro per un capriccio di fantasia; e ch'essi me-

Digitized by Google

si medesimi non ne facessero tanta stima, quanta noi scioccamente ne facciamo. Quindi è, che tanti egregj Detti abbiamo di alcuni di que' Filosofi dalla comun Tradizione derivati, e da essi poi con ornate forme prodotti, com'è quello di Socrate, riferito da Senofonte, intorno alle Leggi nate dagli Dei. Ma tuttavia ciò supposto, non altra notizia della vita futura, e degli stati diversi di lei avrebbero avuto, che la conservata appresso de' Popoli, e tratta dalla Religione universale.

XXXVI. Mi si conceda, che io dica un'altra cosa sola contro l'opinione, che *i Filosofi promettessero all'anime l'immortalità*; ed è, che que' Filosofi, appresso i quali poteva assaissimo l'autorità, e il consentimento di tutti gli uomini, e che avrebbero pur voluto, che fosse vero questo punto di Religione; stavano poi in dubbio circa la verità dello stesso, ed ora all'autorità, e alla Religione si univano, ed ora alla Filosofia nuovamente piegavano. Di questo n'abbiamo esempio nello stesso Cicerone, il quale quando la fa da Filosofo ragioni oppone a ragioni, esempj ad esempj, col fine, che ridotta a dubbio la massima, creda d'essa ciascuno quel che gli par verisimile. Quel Marco, che appresso lo stesso nella prima Tuscolana con Attico, discorre del disprezzo della morte, narrate le opinioni de' Filosofi intorno la natura dell'anima, di queste sentenze, soggiugne, qual sia la vera, qualche Iddio se lo vegga. Protesta lo stesso Attico di compiacersi di quella, che dà luogo alla speranza, e che insegna poter le anime sciolte dai corpi, giugnere al Cielo come a loro soggiorno, e benchè ciò non fosse per succedere, se ne vorrebbe però persuadere; e che appunto per questo attentamente, e più volte ha letto quel libro di Platone dell'Anima: ma non so come (soggiugne egli) nell'atto, che stò leggendolo, me ne persuado; ma depostolo poi, e messomi fra me stesso a meditare sulla immortalità delle Anime, tutta quella persuasione svanisce. Ripete il discorso, che da Platone si fa, che Socrate usasse davanti a' Giudici, che a quella stessa morte l'avean condannato, a cui da' Tiranni era stato sen-

ten-

tenziato il coraggioso Teramene. Nel qual discorso leggiamo, che fu intenzion di Platone di persuadere con esso (come Marco intendea di persuadere ad Attico) che o restino, o no, dopo morte le anime nostre, non mai però la morte dee dirsi un male: nella stessa guisa anche Tullio, benchè tal volta (al suo dire) non possa accordarsi a coloro, che tennero, l'anime a un tratto co' corpi aver fine, e morte spegner tutto; anzi rimanga convinto dall'autorità degli antichi, che tante pie cerimonie tributavano ai Morti, le quali cose non avrebbero certamente costumate, se le avesser credute in niuna maniera ad essi appartenenti; soggiugne però, che quando nel credere le anime immortali si fosse ingannato, gli piaceva il suo inganno, da cui non voleva esser tratto in vita sua, per quel diletto, che vi trovava: e le medesime cose avendo scritte nel Libro dell' Amicizia, e nell'altro della vecchiaja, uscì poi in questo trasporto, dicendo: o Vecchio infelice, che in tanti anni di vita non si è avveduto; *che la morte non è da curarsi; che se l'anima ne resta estinta, è degna di disprezzo; e se in luogo la porta, dove in eterno essa stia, la morte è desiderabile.* Domando io: e in una cosa niente più che verisimile, e incerta dobbiam fondare i motivi per accrescere la felicità, o scemare i momenti infelici?

XXXVII. Sono di maggior peso, nol nego, le dimostrazioni dai Filosofi Cristiani prodotte in prova della immortalità delle anime, da me a lungo riferite, dove ho trattato della Tradizione de' Principj della Legge naturale, dove per altro osservai, non esserne alcuni rimasti persuasi, per questa ragione fra le altre, che quasi tutte sembra che provino non più l'immortalità dell' anima nostra, che di quella delle bestie. Passino nondimeno appresso di me coteste dimostrazioni per vere; che non per questo dirà il Sig. Zanotti, che quelle appunto abbiano persuasi dell'altra vita *gli Arabi*, *gli Egizii*, *i Caldei*, *i Greci*, *e i Romani*, nè tante altre migliaja d' uomini, che credono in oggi la vita futura, ma che non seppero mai di quelle prove, nè se il loro inventore sia stato al mondo. E in fatti chi del volgo, (che non pur di plebei,

ma di

ma di nobili ancora è composto) chi crederà di certo, esser lui per sopravvivere alla sua morte per questo, che l'anima sia principio del moto; o perchè niuna delle cose, che nella nozione del corpo si trovano, in quella dell'anima si concepisca; o perchè sieno del tutto opposti i giudizj dell'Intelletto, da quelli de' sentimenti; o perchè l' intelligenza non sia divisibile, come lo è la materia? principj tutti, che la natura, e non la immortalità dell'anima riguardano; e una natura, benchè indivisibile, se creata sia, e tratta dal nulla, a parere d'uomini dottissimi, sembra, che inclini di sua natura al suo nulla. Chi (torno a dire) del volgo, convinto da questi o simiglianti argomenti, si crederà senza dubitarne, immortale? Ma perchè dai viventi non possiamo immaginarci una stessa cosa degli uomini che più non sono? Tanto più che questa verità non deesi già creder dagli uomini per raziocinio (dirò così) ma come principio; e il principio, come a lungo ha provato il Chiarissimo Sig. Zanotti parlando della onestà, non dee dipendere da raziocinio. Ma di ciò più abbasso; che prima mi giova, a maggior chiarezza di questa cosa, esaminare una delle proposizioni di lui.

XXXVIII. Egli adunque a far credere, che dalla Ragion naturale possa venire la certa contezza della vita avvenire, dice, come di sopra riferimmo. *Non mi piace già, che M. di Maupertuis abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione, e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so, come ne possa esser contenta la Religione istessa, che non fu mai nemica della ragione*. Nella qual proposizione stranamente si confondono insieme e cose, e idee di cose fra loro disparatissime. *Perchè la Religione non è nemica della ragione*, non perciò dee inferirsene, che a quanto la Religione anche la Ragione atta sia. E in verità senza discorrere de' Misterj della Dottrina Cristiana, i quali (che che si dica il Baile, e i sol meschini odiosissimi Sociniani) non già contrarj, ma alla Ragion superiori, da tutti affatto i Santi Padri, da tutti gli Ecclesiastici Scrittori, e dai Teologi tutti son giudicati; senza però che la umana ragione, non dirò

comprendere ma intender ſolo li poſſa, ſenza il dono ſoprannatural della Fede; ſenza diſcorrer, dico, di queſti, dimando al Sig. Zanotti, ſe la Ragione ſia del ſenſo nemica? ſe il ſupremo comandante al ſuo Luogotenente? ſe l' eſercito tutto ad un ſuo Reggimento? ſe il più elevato Filoſofo all' uomo più rozzo? egli mi riſponderà, per quel ch' io penſo, di nò. Or bene: dimando di nuovo; ſe così è, forſe ne viene, che quanto potranno e la Ragione, e il ſupremo Comandante, e tutto l' Eſercito, e l' eccellente Filoſofo, lo potranno ugualmente e il ſenſo, e il Luogotenente, e il Reggimento, e l' uomo rozzo, perchè que' primi non ſon nemici di queſti? un uomo, come il Sig. Zanotti, non concederà così inetta conſeguenza. Niun certamente negherà, che il Dogma dell' altra vita un de' primarj principj non ſia della Legge Naturale; ed io per tale il provai dov' ebbi a trattarne diſteſamente; ma provai altresì, che que' principj non diconſi naturali, perchè dalla natura, o dalla ragione derivino, ma perchè ad eſſi pienamente conformi, e neceſſariamente conneſſi. E ne diedi un chiaro, e manifeſto eſempio tolto dal comune concetto dell'anima, della quale di leggieri intendiamo, che al corpo naturalmente ella ſi accoppia, che naturalmente in eſſo dimora, e alcuna volta di proprio iſtinto, e regolatamente ſecondo il di lui moto; ſenza che perciò da noi ſia creduto, che per virtù del corpo, o dell' uomo poſſa ella eſſer fatta, ma la confeſſiamo creata ſolamente da Dio. So, che non da tutti ſi penſa così della eſſenza, e della union dell' anima col corpo, ma tra queſti non ſarà il Sig. Zanotti, che, per quanto ne pare, le opinioni Peripatetiche favoriſce. Quanti bravi e antichi, e moderni Scrittori hanno provata l' union perfettiſſima della Religione colla Ragione, ſenza che le penſaſſero d' ugual valore ambedue, o che queſta non abbiſognaſſe di quella? Preteſero anzi di moſtrare dalla fiacchezza della Ragione, maſſimamente dopo il peccato, la neceſſità, che ha la medeſima della Religione; onde così terminò il ſuo libro nono l' Eminentiſſimo di Polignac.

Qua-

Digitized by Google

Quapropter geminis fundatur nostra columnis
Relligio: quas non timor, aut malesuada cupido,
Ipsa sed ante oculos prudens Natura locavit:
Esse Deum Auctorem rerum, Justique tenacem;
Esse animos nullo perituros temporis ævo.
Sed quia non poterant hominum diversa per Orbem,
Tot capita inter se concordi degere sensu;
At primum veri effigiem turpavit in horas,
Qui passim infecto de fonte scaturiit error;
Naturæ, vox conciderat, lex victa fluebat
Naturæ, humanis nisi vox Divina sonaret
Auribus; & sanctam, cui nos submittere vellet,
Amoto Deus ipse daret velamine Legem:
Ut fax Naturæ, meliori lumine fulgens,
Jam dubiæ noctis malefidas vinceret umbras.

Se le testimonianze avessero a sciogliere questa controversia, tante quì ne apporterei al Sig. Zanotti, fino a stancarnelo, poichè quasi tutti i più eccellenti uomini, che di queste cose trattarono, Inglesi, Francesi, Ollandesi, e Tedeschi, dal Baile sin quì, hanno pensato di maggior impaccio lo scioglimento delle difficoltà, che sorgono contra il Sistema della Religion naturale, di quelle, che s' incontrano nella Rivelata. Ma con lui, che de' soli raziocinii si serve, delle sole ragioni si dee far' uso.

XXXIX. Non posso però far di meno di non addurre un memorabile passo di Tertulliano, mentre in esso discorresi spezialmente della immortalità dell' Anima, o sia della cognizion di lei, e vi si tiene, che s' abbia da trarre più dalla Religione, che dal raziocinio, o dalla Filosofia. Egli adunque nel libro *De Anima* scrive così. *Certe nullum alium Animæ Demonstratorem, quam Auctorem. A Deo discas, quod a Deo habes; aut nec ab alio, si nec a Deo. Plane non negabimus aliquando Philosophos juxta nostra sensisse. Testimonium veritatis est etiam inventus ipsius. Nonnunquam & in procella confusis vestigiis cæli, & freti, aliquis portus offenditur prospero errore; nonnunquam & in tenebris aditus quidam, & exi-*

tus deprehenduntur cæca felicitate: sed & naturæ pleraque suggeruntur quasi de pubblico sensu, quo animam Deus dotare dignatus est. Hunc nacta Philosophia ad gloriam propriæ artis inflavit præ studio (non mirum si ista dixerim) eloquii, quidvis struere atque destruere eruditi, magisque dicendo persuadentis, quam docendo. E poco avanti avea detto, che Socrate stando per morire avea bensì più cose dette della immortalità dell'anima, ma però *a disprezzo del torto che gli si faceva*, e che la sapienza di lui veniva da una artifizsosa moderazion d'animo, ma non già che intimamente sapesse di dire il vero. E intendea di provar Tertulliano, che que' Filosofi a caso piuttosto, che per saper vero incappavano in quelle grandi verità; o le concepivano più per acume particolare d'ingegno, che per fermi, e sicuri principj; e quindi ne veniva, che non potevano il popol rozzo capacitarne. E in verità come aveano a dimostrarle agli altri, se eglino stessi ne dubitavano? Anche Plinio bene spesso soleva dire, che il Mondo era eterno, e chiamarlo eterno, immenso, ingenito, immortal Dio; e che l'indagarne gli altri attributi non era da uomo, nè il capirli da conghietture della sua mente. Ma poi nel libro secondo della Storia Naturale diceva. *Quisquis est Deus, si modo est alius præter mundum, & quacunque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animæ, totus animi, totus sui.* Il qual concetto parer ottimo potrebbe a dimostrare la immaterialità di Dio, se in dubbio non vi si ponesse, se altra cosa dal mondo diversa fosse il soggetto di quella immaterialità. Così pure Lucano nel libro ottavo della Farsalia.

Tunc Cilicum liquere solum, Cyproque citatas
Immisere rates, nullas cui prætulit aras
Undæ Diva potens Paphiæ, si Numina nasci
Credimus, aut quemquam fas est cæpisse Deorum.

Quel *si*, come è chiaro, tutta affatto distruggeva, come dicemmo, la fabbrica; e pure quel *si*, v'entrava mai sempre qualvolta gli antichi Filosofi di questa sublime materia trattavano. Che se i più dotti dubitavano dell'immortalità dell'

animе,

anime, e della vita futura, cosa sarebbe stato del Popolo, se la Religione non glien' avesse suggerita la cognizione, fondamento della retta, e ordinata vita?

XL. Acciocchè però non si creda, che su gli errori degli antichi Filosofi io voglia far forza più del dovere, e amplificare smoderatamente la infezione dell' umana natura, e la meschinità del nostro raziocinio; in altro modo la discorreremo contra il Sig. Zanotti. Gli si dia adunque senza maggior contrasto, poichè egli così pensa, che la massima della vita avvenire sia uno di que' principj, *i quali tosto che siano proposti all' animo, tosto ne riportino l' assenso, e de' quali non può esso dubitare per quanto vi si sforzi*. E supponiamo, che quasi tutti credano la vita futura come uno di que' principj indubitabili, quali definisce il Sig. Zanotti parlando della onestà. *Quelli* (dice egli) *che vogliono argomentare dei principj mostrano di non intendere abbastanza quello, che voglia dire il vocabolo. Perciocchè principio presso i Filosofi altro non vuol dire, che quella sentenza, la quale tosto che sia proposta all' animo*, talmente vi consente, *che non può dubitarne per quanto vi si sforzi. Per tanto allorchè tu senti in te stesso di non poter dubitare, eziandio desiderandolo, che che ne dicessero tutti i Filosofi, quelli saranno per te principj. Da che si vede, che non per argomentazione, nè disputando, ma per intimo sentimento si comprende la natura, la verità, e la stabilità de' principj. E compresa che tu l' abbia, non è più d' uopo, che cerchi qual ne fosse, o ne sia l' avviso altrui, perchè qualunque volta ti senta in te stesso di non poter dubitarne, le altrui contrarie opinioni non possono far sì, che quello non sia per te infallibil principio, di cui non puoi dubitare*. Quantunque però questa definizione del Sig. Zanotti possa passarsi in quanto alla morale onestà, e sconvenevolezza delle cose, non vedo poi, se certa al pari abbia a dirsi in riguardo d' altre verità, le quali di lor natura da quelle cose non discendono, ma da cause estrinseche, e libere, qual è appunto la Dottrina dell' altra vita. Oltre di che la stessa definizione largheggia più del dovere. Di quante cose sem-

braci

Digitized by Google

braci *di non poter dubitare* per veruna ragione, con tutto che e false sieno, e *messe in quistione* da altri? Quanti perciò, e come senza numero, e fra loro contrarj, non sarebbero i principj? Dicasi un poco a un uomo del volgo, che dee dubitare, se la terra stia, se il sole si muova, se il fuoco intrinsecamente sia caldo: egli li crederà delirj. Quante cose che non dipendon da' sensi, da alcuni si tengono come principj, le quali da altri son tenute per false? Anzi per questa definizione, tutte le proposizioni, e le conseguenze, di cui taluno non è da tanto di poter dubitare, diventeranno principj per lui. Chi dirà tal cosa? Non abbastanza adunque nell' accennata definizione resta spiegata, per mio parere, l'essenza de' principj. Che che nondimeno sia di questo, di niun'uso riesce qualunque sia cognizione, e sicurezza, che s'abbia de' principj, quando s' ignori la maniera d' applicarli, come da tanti eccellenti uomini della nostra età è stato dimostrato.

XLI. Ma via: poniamo, che coll'opera sola dell' Intelletto, e senza ajuto della Religione, creda ognuno come principio, di dover sopravvivere dopo morte. Quant' altre cose vi vogliono, perchè la notizia di tal principio divenga pratica, di maniera che vaglia a fermar dall' uccidersi un uomo infelicissimo, e da essa egli tragga gli argomenti a scemare la sua infelicità? Moltissime cose ci vogliono, che dalla sola Religione possono aversi. E per cominciare a dimostrarlo, dicami un poco il Sig. Zanotti, se gli è in piacere, quali sieno quegli argomenti, che ogn'uomo debbono persuadere della sua futura vita. Ma già egli gli ha apportati scrivendo così. *Io non so, come possa con tanta sicurezza affermarsi, che la ragion naturale sia priva d'ogni speranza della vita avvenire; così che avendo sostenuto fortemente, e con virtù i mali della vita presente, non possa aspettarne qualche premio in un' altra.* E quì il Sig. Zanotti passa per vero quel, che in questo stesso suo Ragionamento non aveva accordato. Imperciocchè dicendo il Sig. di Maupertuis, che la somma de' presenti beni è di gran lunga minore di quella de' mali: il Sig. Zanotti contravvenendo all' opinione degli Stoici suoi, all' imperfetto

natu-

Digitized by Google

natural costume degli uomini attribuisce *questa querimonia*, *i quali vogliono parer buoni*, perchè sono infelici, correndo nel volgo la credenza, *che i buoni sono infelici*, e felici i malvagi; o vorrebbero movere la compassione altrui, anzi che l'invidia, o sembra, che tutta quella *querimonia* debbasi imputare alle amplificazioni degli Oratori, e *alle favole de' Poeti*. E pure que' grandi uomini, che hanno scritto della Religione, o della più pura Teologia de' Gentili, dimostrarono con moltissime testimonianze degli antichi, che gli uomini temerono il giudizio dell'altra vita, principalmente perchè considerando essi, che in questa vita ai cattivi le felicità toccavano, e a i buoni le traversie, non altrimenti seppero mettere in salvo la Divina Giustizia, che stabilendo un altro innappellabile giudizio dopo la morte. S' egli è giusto, com' è certamente, dicevano, quel sommo Padrone di tutte le cose; per verità che dopo questa restavi un'altra vita; imperocchè lodandosi in questa come virtù l'avventurosa, e felicitata scelleratezza, e de' malvagi vivendo schiavi i buoni, la ragione decidendosi dall'armi, e la soperchieria opprimendo le Leggi, nè potendosi il rigore delle medesime estendersi sopra gli occulti misfatti; convien che vi sia un'altra vita, un altro Giudice, che ascolti i ricorsi, e che gl' inganni punisca:

subigatque fateri
Quæ quis apud superos furto lætatus inani,
Distulit in seram commissa piacula mortem.

Se dunque gli stessi Etnici vedendo da tanti oscuri raggiri le cose degli uomini condotte, e vivere lungamente felici le colpevoli, e tra le persecuzioni le probe persone, non senza grave pregiudizio, e discredito della Religion loro; essi facilmente si cavavano d'ogni garbuglio, e gli Dei d'ogni colpa, colla credenza d' un' altra vita; come tanta maraviglia fanno al Sig. Zanotti coloro, che privi di Religione, dolgonsi della presente provvidenza, e son d' opinione, che la somma de' Beni di questa vita sia vinta di molto da quella de' mali?

XLII. Ma ricorrendo egli, come abbiamo veduto, a questa ra-

sta ragione, viene finalmente a supporre quello, ch'egli medesimo avea dispregiato. Rimane ora a veder non ostante di qual peso ella sia, se appoggiata non venga alla Religione. Nel che fare (perchè non paja, ch'io abbia in animo di affatto distruggerla) non risveglierò le temerarie dispute del Baile intorno l'origine del male: nè dirò, che non piacquero a tutti le risposte che fecero al Baile il Leibnizio, ed il Volfio, le quali piuttosto aprirono il campo da tutte le parti a gravi questioni; onde poi il Buddeo nella Introduzione alla Filosofia degli Ebrei, ne ha dedotto, che, lasciata da parte la Tradizione, la sola Ragione non può spiegare (essendovi la Provvidenza) le disgrazie, che accadono ai buoni: tali questioni, dissi, io non apporterò; atte a imbrogliar maggiormente un mal disposto Filosofo, e di niun profitto al Popolo ben intenzionato. Ma perchè il suddetto argomento appresso lo stesso Popolo divenga certo, e di qualche uso il saperlo, stimo da avvertirsi primieramente, non bastare l'argomentare dalla Divina Giustizia, che un altro stato di vita abbia a darsi, in cui restino le umane azioni dovutamente ricompensate; ma essere necessaria non meno una tal quale determinata notizia di quello stato, che certamente col solo natural raziocinio, appresso il Popolo spezialmente, non può fissarsi, e stabilirsi. E come in fatti può alcuno sperare, o temer cosa, ch'egli non sappia qual sia? Forse concependo generalmente le cose, che possono succedergli dopo morte, dovrà conchiudere colla frase degli Accademici: *di queste cose quella, che vera sia, un qualche Dio se la vede?* o valersi delle parole di Socrate moribondo: *Ma già è tempo, ch'io parta di quì per morire, e voi restiate per vivere. Qual sia meglio di questi due gli Dei immortali lo sanno; che uomo alcuno lo sappia, nol credo?* (*Cic. lib. Quæst. Tusc. I.*) Quantunque poi alquanti ancora de' Gentili tratti dall'unanime consenso delle Nazioni, e dall'intimo lor naturale sentimento, fermamente l'altra vita tenessero, e la durazione delle Anime; pretendevano però, che colla ragione si avesse a discernere e il luogo della loro dimora, e il come dovevano starvi.

Quin-

Digitized by Google

Quindi poichè la ragione metteva in burla (come dalle citate parole di Cicerone) que' luoghi accreditati dal comun detto de' Popoli, e dalla corrente Tradizione ricevuti, furono introdotti que' Sofismi, i quali nel dimostrare la durevolezza dello spirito umano, e la sua riunione all'anima del Mondo, distruggevano i futuri diversi stati di pena, e di godimento; il che in sostanza era un verissimo distruggere la vita futura secondo il concetto dedotto dalla Divina Giustizia: Levato in fatti appresso i Gentili il credito al Tartaro, all'Erebo, e a Plutone, fu a un tempo stesso levata ogni tema dell'altra vita. Che fosse necessario per credere que' diversi stati l' averne una qualche notizia, basta a mostrarlo, l' esempio, non dirò di Virgilio nel sesto dell' Eneide, dov' è descritto l' Inferno sull'idea del Foro de' Romani, e de' Tribunali de' Greci, ma quello del Salvator Nostro, che nello spiegare i premj, e le pene della vita avvenire, valevasi dell' immagine, delle costumanze, e degli stili osservati dai Giudici, dalle Leggi, e da' pubblici Tribunali de' Giudei. In somma tutte affatto le Nazioni dai loro Sacerdoti furono ammaestrate intorno ai luoghi della vita futura, co' nomi per analogia di luoghi ameni, o spaventevoli; perchè infatti non sarebbevi stata maniera, onde persuaderle de' gastighi degli empj, e de' premj de' buoni, senza lor fare intendere in qualche modo, benchè grossolanamente, quali essi fossero, e in qual luogo riserbati: e per questo volle necessità, che si mettessero in uso i Campi Elisj, e l'Isole beate, e i fiumi Infernali; l'origine de' quali abbiamo altrove bastantemente esposta. Ma in oggi, per dono di Dio, sanno i Cristiani questi Dogmi con immagini più sincere, e più decorose. Come però dalla Religione noi riconosciamo quanto di queste cose si sa da noi, così tutte affatto le altre Nazioni quanto mai seppero degli stati, e de' luoghi dell' altra vita, dalla Religione, benchè guasta e contrafatta l'impararono.

XLIII. Dovea per altro il Sig. Zanotti farsi a considerare per qual fine il Maupertuis sia stato di sentimento, che la notizia dell'altra vita abbiasi a riconoscere dalla Religione;

cioè perchè un tal pensiero di tanta efficacia sarebbe da trattenere dall' ammazzarsi un uomo al sommo infelice, o almeno da scemargli l' infelicità col riflesso del futuro godimento; cose, che non potrebbe la cognizione dell' altra vita produrre in un uomo privo di Religione. Imperocchè quando ancora col lume naturale giugnesse egli a comprendere un' altra vita, in cui la virtù dovesse aver premio, e pena il vizio; pure acciocchè in una estrema miseria non uccidasi, e colla speranza di una vita futura consolisi, dee di più tener per certo tre altre cose: la prima che l' uccision di se stesso un tal atto sia, che in quella vita lo farà di gran lunga più infelice: la seconda, che sia volere, e comando di Dio, ch' egli con fortezza, e costanza a quella infelicità si sottometta; e l' ultima, che pazientando, e ubbidendo sia per rendersi a Dio così grato, che l' abbia poi senza fallo a premiare nell' altra vita: Alle quali tre cose quanto possa contribuire la Ragion naturale, facciamoci ad esaminarlo.

XLIV. E in quanto alla prima, dirò, ad apparente favore del Sig. Zanotti, essermi noto quello, che leggesi appresso Tullio nel sogno di Scipione, in cui fingesi, che una notte P. Cornelio Scipione vedesse Cartagine da luogo elevato, adorno, e chiaro per molte stelle, e udisse l' Africano, che gli diceva, esservi in Cielo un certo determinato luogo in cui i beati eternamente vivevano, e quegli ancora, che da' legami del corpo, come da carcere, sciolti ivi salivano, e che nostra morte veramente è quella, che vita diciamo, e che, vedendo accostarsegli Paolo suo Padre, gli dicesse: *Quæso Pater Sanctissime atque optime, quoniam hæc est vita (ut Africanum audio dicere) quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero? Non est ita;* (fingesi, che così gli rispondesse Paolo) *nisi enim Deus is, cujus hoc templum est, omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quæ terra dicitur; hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quos sydera, & stellas vocatis: quæ rotundæ & globosæ,*

divi-

divinis animatæ mentibus circulos suos, orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare & tibi, Publi, & piis omnibus, retinendus est animus in custodia corporis: nec injussu ejus, a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est; ne munus humanum assignatum a Deo difugisse videamini. Da questo passo, e Dottrina, la quale avea Cicerone presa dal Fedone di Platone, e questi da Pitagora, come apparisce dal libro di Tullio medesimo *de Senectute* potrebbe alcuno argomentare che naturalmente conoscer si possa, non esser lecito, l'uccider se stesso; tanto più che nel libro sesto dell' Eneide anch' egli Virgilio tra la Palude Sitigia, e i luoghi del pianto, in un terzo luogo ripone coloro, che non per delitto, ma oppressi da traversie eransi data la morte.

Proxima deinde tenent mæsti loca, qui sibi lethum
Insontes peperere manu, lucemque perosi,
Projecere animas; quam vellent æthere in alto
Nunc & pauperiem, & duros perferre labores!
Fata obstant, tristique palus innabilis unda
Alligat, & novies Styx interfusa coercet.

Argomenti di maggior forza di questi non trovo, da disputare a favore dell'opinione del Sig. Zanotti, che colla scorta della sola ragione, possa dagli uomini conoscersi, che si debbono sostener *con virtù i mali* (di qualunque sorte essi sieno) *di questa vita*, e che l'uccision di se stesso è un atto che riduce chiunque il commetta a partito molto peggiore nell' altra.

XLV. Ma con tutto questo, se alcuno se ne valesse a difesa del Sig. Zanotti, dubiterei, che non gli avesse con bastante accuratezza esaminati. Imperciocchè potrebbe egli forse non sapere, che Virgilio per tutto il suo Poema ha per supposta la Religione, e che solamente per abbellirlo alle volte allude ai Sistemi de' Filosofi, e che l'Eroe di lui fu detto dal Saint-Evremont atto più a fondare un Ordine di Monachi che un grande Impero? E Tullio colla stessa supposizione fa che Paolo, il Padre di Cornelio Scipione, discenda dal Cielo per ispiegare al Figlio que' bellissimi Detti,

Digitized by Google

assai bene imitando Platone, che nel decimo *De Republica* introdusse un certo Armenio venuto dall' Inferno a svelare, e insegnare quanto nell' inferno facevasi. Laonde tanto è lontano, che la notizia di que' Dogmi alla Ragione si debba, che anzi gli Etnici più saggi ne insegnano, che non d' altro fonte, che dalla Religione, si debba aspettarla: Che sebben que' Filosofi dai lor Sistemi fossero tratti nell' Ateismo, nondimeno perchè non di raro parlavano secondo il sentire, e creder comune, conoscevano quindi, che a quelle sublimi verità, perchè divenissero certe, e come leggi, era stato bisogno di un lume di più alta sfera che 'l naturale. Si sa che Aristotele desiderava, e cercava la vera Teologia, che ritrovar non poteva, e ch' egli chiamava il *suo Desiderio*, come riflette il Drejero nel libro 3. part: 2., e il dottissimo Eineccio negli Elementi della Filosofia Razionale, e Morale al §. 303. della Parte seconda, dopo aver detto con sensate parole della necessità d' una Divina Rivelazione, che quelle cose ci manifestasse, alle quali la Ragion non arriva con gli occhi suoi, e della medesima supplisse ai difetti; che come l' ebbero gli uomini fin dall' origine loro, così antichissima debb' essere stata la vera, e Divina Rivelazione, e conservatasi in modo, che nè il tempo, nè gli uomini abbian potuto viziarla; e ch' s' ebbe questa Rivelazione la prima volta nel Paradiso terrestre, e fù di poi cautamente conservata per tanti secoli; a queste parole nelle sue Annotazioni soggiunse *Eo minus hæc Doctrina miranda est, quo magis constat ipsos Paganos Philosophos aliquando ita ratiocinatos. Socrates sane apud Platonem in Phædone, diu multumque de mentis immortalitate, ejusque conditione post mortem, sermocinatus, tandem hac in re cecutire rationem agnoscit. Ex eo infert, alterutrum horum fieri debere ab homine sapiente, aut eum discere debere, & invenire quemadmodum illa se habeant; aut si hoc fieri nequeat, optimam ac tutissimam humanarum rationum eligere, qua, tamquam rate vectus, procellas hujus vitæ pertranseat, & hanc posteriorem viam omnino ingrediendam esse censet; nisi forte liceat istas vitæ procellas firmiore quodam vehiculo, vel Di-*

vino

Digitized by Google

vino Quodam Verbo tutius, ac minore cum periculo tranare. Verba aurea, & consideratu dignissima. E dopo queste sue segue riferendo quel grande Scrittore le originali parole Greche di Socrate, ch' io lascio di trascrivere, per timore che la disattenzione, e l' imperizia degli Operaj non le guastino nello stamparle. Se adunque per fino i Gentili il divieto della propria uccisione alla Religione l' attribuivano, com' hanno i nostri Scrittori tanto coraggio di attribuirlo alla Ragione?

XLVI. Restano da considerarsi altre cose su questo proposito. Quel Paolo introdotto da Cicerone non parla già di coloro, che dalle angustie, e da estrema infelicità sopraffatti, prendeano il partito d'uccidersi, ma di quelli soltanto, i quali trasportati dalla bellezza di que' celesti beati luoghi ad essi affrettavansi di arrivare prima del voler Divino. Non so poi che avrebbe detto a Publio Scipione, se l' avesse saputo da gravissime traversie travagliato. Le stesse continue, penosissime miserie avrebber potute interpretarsi come divini inviti a darsi morte. E di vero chi Religion non professi, la quale proibisca l'ammazzarsi, nega, che non sia lecito a Prigioniero il liberarsi da asprissime catene; anzi ha speranza d' un Giudice nell'altra vita, amico, e benevol Padre dell' umana natura, che non sarà per punire quegl' infelici, che da insopportabili disgrazie si saranno sottratti. Imperocchè in quella misera condizione, e in quelle tristi circostanze, perchè non potrà essere la stessa morte un bene, che la volontà quasi naturalmente debba desiderare? Quanto mai bene Sant' Agostino nel lib. 3. *De libero Arbitrio cap. 8. Neque enim moveri nos oportet eorum judicio, qui, urgente miseria, se se interemerunt. Aut enim eo confugerunt, ubi melius fore sibi putarunt; aut si nullos se futuros omnino crediderunt, multo minus falsa electio nihil eligentium commovebit. Verumtamen ut de hac tota re, si potero, dicam quod sentio. Nemo mihi videtur, cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu, quod post mortem non sit futurus, tametsi aliquantum hoc in opinione habeat. Nam opinio aut in errore, aut in veritate ratiocinantis*

nantis

nantis est, vel credentis; sensus autem aut consuetudine, aut natura valet. Posse autem fieri ut aliud sit in opinione; aliud in sensu, vel ex hoc cognoscere facile est, quod plerumque aliud faciendum esse credimus, & aliud facere delectat. Et aliquando veracior est sensus quam opinio, si illa de errore, ille de natura est .... Solet autem & recta opinio pravam corrigere consuetudinem, & prava opinio rectam depravare naturam: tanta vis est in dominatu & principatu rationis. Cum ergo quisque credens, quod post mortem non erit, intollerabilius tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, & decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est, quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat; quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur, quod dicitur, est. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est, magis esse desiderat. Così scriveva il Santo Padre contro di que' Sofisti, i quali sostenevano, che la morte cioè l'annichilamento, secondo essi, non può esser l'oggetto dell'umano arbitrio. Quasi naturalmente adunque l'uomo infelicissimo, può essere spinto alla uccisione propria. Gli stessi Stoici, de' quali compiacesi il nostro Avversario, non privi certamente di natural lume, e di filosofico raziocinio, forse che non confessavano esser bensì un male il condurre una vita afflitta, e necessitosa, ma non esser poi necessario il durarla in quello stato; ritrovarsi per ogni parte molte strade e brevi e facili a liberarsene; esser anzi da ringraziarsi gli Dei, perchè niuno fosse costretto a vivere più che volesse; essendo in fatti un de' maggiori lor benefizj (come nelle Epistole di Seneca a chiare note si legge) che possa morire chi vuole? Ma de' sentimenti, e dottrina degli Stoici intorno alla morte volontaria, parleremo a suo luogo. Per ora io giudico manifesto, non doversi confondere la sentenza d'alcuni Filosofi intorno al non uccider se stesso, e al

non

Digitized by Google

non doverci licenziar dalla vita senza il permesso di chi ce la diede, acciocchè non paja, che ci vogliamo sottrarre dai doveri della Società da Dio impostici; non doversi, dico, confondere questa sentenza con quello, che da qualche altro si potrebbe pensare, e credere della condizione d'un uomo, il quale si trovi in mezzo a gravissime, e spessissime calamità. Imperocchè qual mai dovere di Società può Iddio prescrivere ad un tal uomo, quando non abbia Religione? anzi qual altro uffizio possiamo immaginarci, che Iddio gli abbia dato? E in fatti lo stesso Virgilio ne' luoghi degli uomini scellerati, cioè nel Tartaro, ov'è Flegetonte, ove Tesifone, e Minosse, e Radamanto, ha bensì riposti coloro, i quali si finge, che oppressi dalle calamità s'uccidessero, ma al primo ingresso dell'Inferno, e ne' luoghi intorno alla Palude stigia, dove l'anime collocò di que' Fanciulli

Quos dulcis vitæ exsortes, & ab ubere raptos
Abstulit atra dies, & funere mersit acerbo;

dove ripose i condannati ed uccisi per falsa colpa, e i Capitani famosi, che combattendo morirono: indizio chiarissimo, che quel Poeta non tenne per molto colpevoli coloro, che o per amore, o per afflizione era fama, che si privasser di vita.

XLVII. Ma benchè, come dissi, io non sia per iscusare quell'uomo, che niuna Religione professi, e che tanto infelice essendo, quanto suppone il Maupertuis, volontariamente si uccida; imperocchè nelle massime avversità ancora pare, che la Ragione suggerisca, che possano cangiarsi in meglio queste vicende: Perchè tuttavia può immaginarsi uno stato così deplorabile, che a giudizio di qualcheduno sia ancor peggiore della stessa morte; e perchè il vizio, per difetto dell' umana natura, prende così bene le sembianze di virtù, che dall'uomo, da passioni, e pregiudizj accecato, a gran pena può ravvisarsi; ingannandoci non di rado i vizj sotto le forme delle virtù, anzi per le medesime vie delle virtù sdrucciolando noi qualche volta ne' vizj opposti, come ci avviene, quando dall'umiltà prendiamo argomento di farci superbi, e

per-

Digitized by Google

perchè molte virtù tralignano in vizj, e quel ch'è più, veggiamo spesso gli effetti stessissimi or vizj or virtù divenire, secondo il mutarsi de' tempi: in questi casi io sostengo, che dall' ajuto della sola Religione può l'uomo esser distolto dalla uccision di se stesso. E perchè mai, se pare agli Stoici, non può parere eziandio agli altri uomini, che, come quelli, infelicissimi sieno, un'azione di sublime virtù il darsi morte? Fingasi un uomo di nobil sangue, non solo de' Figliuoli, degli averi, e della libertà privato, ma a morire d' infame supplizio da Tiranno, o da Giudice sentenziato. Non potrebbe parere a quest' uomo un retto consiglio il prevenire con morte spontanea un'ignominiosa morte? Se il solo uman raziocinio si consulti, qual Divina giustizia potrebbe punirlo per ciò, che non potendo sottrarsi a una certa, e inevitabil morte, avesse con morte più onesta messo almeno in salvo il suo onore? Per salvar quest' onore non s' incontran duelli, dalle divine, e umane Leggi tante volte, e con pene interdetti? Quella barbara, e pestilenziale maledizion de' duelli ha certamente tanto sangue Cristiano versato, che in egual copia l' Anfiteatro non vide spargersi il sangue de' Gladiatori Romani. Insania così detestabile e per l' uso, e per l' aura popolare avea preso un tal piede, che non da vizio, ma da da virtù parea nata. Benchè difficil sembri (com' io dicea poco prima) il comprendere, perchè le guaste usanze, e il vario opinare abbia potuto svolgere in guisa l'animo umano fino a invaghirlo di costumi alla giustizia e all' onestà ripugnanti; la via però d' intenderlo facilmente è il riflettere, in quanto inganno alle volte sia solita indurre la somiglianza. Non ostante in fatti che la virtù, e la giustizia in quelle sole azioni consista, le quali unicamente riguardano, e a riguardare sono indiritte, ciò che di propria natura è retto, e giusto, ed onesto; quelle sole azioni per lo contrario essendo viziose ed ingiuste, che alla regola generale si oppongono, e all' onestà; pure ancor quelle azioni furon dagli uomini stimate virtuose, le quali erano conformi alla legge dell' opinione, e all'opposto viziose quell' altre, che qualche volta

ripu-

Digitized by Google

ripugnavano all'uſo. Paſſando poi nella vita civile per onorevoli, e commendabili le azioni, che alle leggi dell'opinione camminan conformi, e ſpregievoli, e vituperabili quelle, che alla civil conſuetudine ſono contrarie; e accompagnandoſi ſempre la lode colla virtù, e il diſpregio col vizio; nè venne, che per la conformità, e attinenza, che paſſa tra la oneſtà e la lode, ſi confuſe l'idea (dirò così) della lodevole azione colla idea dell' azione veramente virtuoſa, e quella della vizioſa coll'altra della ſpregevole, e in fine ſi giunſe a credere per oneſto quel che al coſtume, e all'opinione ſi conformava. Solamente adunque il penſiero della Religione può frenar dall'ucciderſi un uomo eſtremamente infelice; e ſolamente la notizia del ſuo precetto può tenerlo in dovere, coll'unico mezzo del timore, che peggio lo aſpetta, ſe non ubbidiſce al comando: nè in fatti ſi può a meno di non concepire l'azione d'ucciderſi come vietata dalla Legge ſotto la minaccia di maggiori calamità; e l'ammettere queſta Legge non è altra coſa, che ammettere la Religione, che ritira l'uomo infelice da quel delitto.

XLVIII. Acciocchè però un uomo tribolatiſſimo poſſa ſoffrire coſtantemente le ſue invincibili miſerie, fa d'uopo, che con fermezza ſia perſuaſo, eſſer volere del Sovrano Legislatore, ch' egli in quell'infelice ſtato la duri fino a tanto che ſia in piacer ſuo di liberarlo o dallo ſtento, o dalla vita: la qual coſa acciocch'egli conoſceſſe col lume naturale, converrebbe, ch' egli pur con queſto ſapeſſe e la natura, e l'origin de' mali, e com'eſſi ſi accordino cogli attributi Divini, e com' eſſer poſſa, che Iddio giuſtiſſimo, e ſapientiſſimo compiacciaſi in certo modo di quello ſtato infeliciſſimo della ſua creatura. Ma dirò colle parole d' Origene nel quarto libro contro di Celſo: colla ſola natural ragione *ne Philoſopho quidem viro pervium eſſe malorum originem cognoſcere; fortaſſe etiam nullo modo poteſt, niſi Deo aſpirante diſcat, intelligatque, & quid mala ſint, & quomodo orta fuerint, & quonam modo toleranda ſint*. Che ſe parliamo dell' origine, permiſſione, e natura de' mali, vogliam noi credere, che poteſſe diſporſi a

ſopportar con lieto, e forte animo continue atrociſſime diſgrazie chi andaſſe nell'animo rivolgendo gli argomenti intorno a ciò penſati dal Leibnizio, dal Volfio, o gli altri non diſſimili degli Antichi, e de' Moderni? Crediamo, che valeſſe a porre in calma un animo al ſommo anguſtiato quel dire di Seneca nel Libro *de Providentia: Cum videris bonos viros, acceptoſque Diis laborare, ſudare, per arduum aſcendere, malos autem laſcivire, & voluptatibus fluere; cogita nos filiorum modeſtia delectari, vernularum licentia; illos diſciplina triſtiori contineri, horum ali audaciam?* Forſe che un uomo anguſtiato, e tormentato acquieterebbeſi al ſuono di queſte inezie, o non piuttoſto riſponderebbe, che da avverſo deſtino gli vengono le ſue diſgrazie, e che que' diviſamenti ſono ciancie di gente oziosa? E di vero come può ſollevarſi a pellegrine, e ſpezioſe idee, e trattenervisi meditandole, un uomo da ſciagure combattuto lungamente, e da perpetue miſerie aſſediato? Come può egli nello ſtato ſuo infeliciſſimo, privo della notizia de' Divini decreti, immaginarſi negli Dei un ſol poco di bontà, e di clemenza, e figurarſeli liberali, e benefici alle preghiere, e a' deſiderj degli uomini? Anzi è molto, che affiacchita l' umana natura non ſi avviliſca, e meſſa nell'ultima diſperazione, non ſi abbandoni, e ſe medeſima, e l'Autor ſuo non incominci ad odiare. E in fatti ſe tanti (come riflette Origene nel primo contra Celſo) per quel, che a' buoni, e a' non buoni nella preſente vita avvenir ſuole, ſon divenuti Epicurei; e che penſeremo di quelli, che non le altrui avventure bilanciano, ma riſentono i proprj guai? Certo che gli Antichi, e i Moderni Ateiſti (come in altro luogo ho provato) piuttoſto dalle loro anguſtie traſportati, e dalle gravi avverſità, che perſuaſi dalle ragioni, intrapreſero a negare la libertà, e la Provvidenza di Dio: poichè l' animo umano è d'una certa generoſità di ſentimenti, in virtù della quale più agevolmente ſopporta d' eſſer condotto, che tratto a forza, ed ha un certo ſpirito di ſublimità, e d'alterezza, che non tollera ſopra di sè maggioranza; nè può eſſere ammanſato fuorchè dalla compiacenza

d' un

d'un certo rispetto, e dalla lusinga di più nobile condizione, o almeno dalla speranza di stato più felice, e dall' espettazione di cose nuove.

XLIX. E nel vero chi sarà, che si confessi talmente colpevole, e malvagio, che meritevol si giudichi di gravissime, e perpetue disgrazie in questa vita? O almeno perchè al pari di sè infelici non discerne que' che conosce al pari di sè colpevoli; ma per l' opposito i più ribaldi pajono a lui prosperati, con una vita avventurosa, e beata? Dal difetto in questa dell' ordin morale, può bene l' umano intelletto con verisimile conseguenza argomentare quell' ordine nell' altra vita; ma senza la Religione non può argomentarlo con sicurissima certezza. Come può intendere, che Iddio, Autor di tutto, nella vita futura ami, voglia, e mantenga un ordine esatto morale, e poi non essersi nella presente lo stesso, e moltissime cose contra un tal ordine, sapendole, e volendole, permetta? Certamente chi sia privo di Religione, e si creda di provare i mali effetti della mancanza di quell' ordine, bisogna, che sopra tal punto e' stia per dubbio sospeso. Tutto al contrario, chi qualche Religione professi, e' capisce, che quelle e communi, e particolari miserie, nelle quali si trova, non vengon già necessariamente dalla natura, nè per difetto, o malo animo del Creatore, ma da un' estrinseca cagione, e dalla giustizia, come gastighi meritati per colpa: e si persuade, che tutti i penosissimi tormenti della natura, e spezialmente que' della vita, supplicj sono, dovuti al genere umano, perchè vergognosamente si ribellò al supremo suo Re, e Creatore, e scossa la primiera Legge, si diede in preda ai disordinati impulsi delle passioni. Imperciocchè appena l' umana natura rivoltò contro a Dio donatore quel dono sì dolce dell' umana libertà; tosto avvenne, che l' uomo, avendo operato contro la sua propria natura, pose in rivolta, e guerra non solo la legge dello Spirito con quella del corpo, ma inoltre ancora il ben disposto ordine di tutto l' Universo. Fu questo principio e or pure lo è, il principale articolo della vera, antica Religione, col quale ottimamen-

te si spiega la natura, e l'origine de' mali, e fu altresì ricevuto in addietro costantemente, e come certo da qualunque (benchè dalla vera molto lontana) Religione, la quale, ancorchè sotto l'invoglio d'altre parole, e d'altri fatti, e colle giunte di diversi errori, ha però professato la stessa (o presso a poco) sentenza, o almeno una tale, che ne avea le sembianze. Sarebbe un mostrarsi privo affatto di qualunque letteratura, e cultura il porre in dubbio questa cosa, dopo i notissimi Trattati dello Scaligero, del Seldeno, del Salmasio, del Casaubono, del Grozio, del Vossio, dello Spencero, del Bouchart, dell' Usserio, del Marsamo, del Pfannero, del Wormio, del Bianchini e di altri moltissimi Trattatisti dell' Etnica Teologia, fra i quali il solo Daniello Uezio nel libro *De Concordia Rationis, & Fidei* per fino il più ostinato può mandarne convinto. Ma però il celebre Gesuita Lafitau di gran lunga ha superati tutti, come altra volta notai. Questi dopo uno studio continuato per molto tempo dell' Antichità trasferitosi nell' America, e ben considerata la Religione, e i costumi di que' Popoli, finalmente in quell' Opera, dove esattissimamente di quelle Nazioni trattò, provò ad evidenza; che vanno con proporzione, e corrispondenza le distanze de' luoghi colle distanze de' tempi; e però tanto distan da noi di paese gli Americani, quanto di tempo gli antichi Idolatri; laonde siccome in quanto ai capi fondamentali della Religion naturale credono gli Americani diversamente da noi; piuttosto in apparenza, e solamente per certe giunte, ma nella sostanza con noi convengono molto, così lo stesso ha da dirsi degli antichi Idolatri. Conciossiachè nella Religione Americana egli attesta d'aver trovata non solamente la contemplativa, e morale idea di Dio, ma ancora la Teologica, com' egli la dice; d'avervi trovati non pure gli altari, i Templi, e i Boschi sacri, ma la Storia eziandio divulgata della Creazione del Mondo, e del diluvio, e quella del primo uomo, del serpente ingannatore, e di quella donna, che tutto l'uman genere infettò, e quant' altro finalmente, secondo il sistema della vera antichissi-

chissi-

chissima anzi primitiva Tradizione, è necessario a spiegare l'origine del male così fisico come Morale, quantunque per la lunghezza de' tempi alquanto mutato, e per la maniera di spiegare, contraffatto: di maniera che colle prove di chiarissime testimonianze di antichi Scrittori, poste a confronto con quello, ch' egli stesso avea veduto, alla fine legittimamente ne argomentò, che quelle principali verità, benchè frammischiate con alcune aggiunte, furono dagli uomini adoperate a conoscere l' origine del male e ad alleggerire le infelicità di questa vita. La natura, l' origine, e la permissione de' mali in questa sola maniera spiegate possono distorre un uomo, che d' animo, e di corpo afflittissimo sia, dall' odio dell' Autor suo, della natura, e della propria vita, e in mezzo alle angustie mantenerlo costante. Imperciocchè osservando egli in quello stato alle voci della Religione, la quale gl' insegna, che le croci sofferte di quà scontano i peccati commessi, e sminuiscono le pene, che di là dovrebbe patire, si uniforma alla giustissima disposizione Divina, con animo, se non allegro, almen tollerante; ed ha ragion di sperare dopo la travagliosa notte un festevole giorno, e sfogata la procella, il meritato sereno; e durando tra le afflizioni sue col pensiero del futuro godimento, se pienamente non può tranquillarsi, almeno la sua infelicità sminuisce.

L. Ma in qual maniera può egli ciò ottenere da questa aspettazione, quando non abbia sicura speranza di divenire felice nell' altra vita? L' avrà egli questa speranza *per aver sostenuto fortemente, e con virtù i mali della vita presente*, come pensa il Sig. Zanotti? ma chi gliela promise? L' Idea della Divina giustizia, egli ripiglia: Anzi (rispondo io) questa stessa Idea accerta l' umana Ragione, che non gli toccherà nell' altra vita veruno stato felice, quando non abbia menata una vita irreprensibile, e monda da ogni colpa. Ma un uomo affatto privo di Religione, e di vita non ostante incolpabile, e immacolata, chi può concepirlo? Un portento sarebbe questo da niuna età mai veduto, e che niuna età

vedrà

vedrà mai: che se tra gli uomini più di Religione osservanti appena pochi se ne trovano di tal carattere, con qual fondamento c'immagineremo, che possa esserlo un uomo dal solo lume della Ragione diretto? Chiunque poi operato abbia contra Ragione, e se ne avvegga, per quanti mai inesprimibili disastri in questa vita egli soffra *fortemente*, e *con virtù*, s' egli non ha da Religione una sicura promessa di perdono, non può mai consolarsi colla certa speranza di qualche premio alla sua sofferenza nella vita avvenire. Ti pensi, che Iddio, salva la sua santità, possa dimenticarsi in un subito dell' ordine da te sovvertito, o far che il fatto non fatto sia? Ma donde, senza lume di Religione, potrai sapere, che Iddio voglia così? L' umana Ragione al certo non potrà mai suggerirtelo, poichè della sola Religione è proprietà, che sia tolta, estirpata, e in tal maniera annullata la colpa fino a parer non commessa. Ma per quanto la tua colpa riprovi, e con atti, ed abiti opposti ti studj di emendarla, farai bene, così operando, che colpe a colpe non creschi, e qualcheduna sul nascer soffoghi; ma non già che quella, che commettesti una volta, si riduca veracemente a come non fatta. Quel labirinto egli è questo, dove la Ragione, e insieme la Filosofia i lor professori abbandonano, e gli uomini dispongono, come per esse si può, a dimandare, e ad accettare un più sublime rimedio; senza del quale chi d' innocente, e incolpabil vita non sia, è forza, che vada perduto: che presso a niuno è contrario a Ragione, e a Giustizia, che le pene, che meritò, s' abbia ognuno. Chi ti assicura, che i travaglj di questa vita vagliano a mitigare la Giustizia Divina? E poi, non dalla sola divina Giustizia pacificata ne viene, che beati saremo nell'altra vita; che quante cose va fisicando da per sè l'umana Ragione intorno alla felicità degli uomini, non sono che frivole conietture; potendo la sola Divina Sapienza ammaestrarci intorno ciò, che alla gloria di Dio si convenga. Tutte le cose, che non dalla propria natura loro, ma, o l'essenza, o il modo se ne consideri, dalla libera disposizione, e volontà suprema di Dio

hanno

hanno origine, di tal fatta sono tutte, che ben possiamo lusingarci d' indovinarle con qualche verisimile speculazione, ma con bastante certezza intenderle, conoscerle, possederle, senza Religione, non mai. Dipende adunque dalla Divina promessa, e in conseguenza dalla rivelazione del Divino volere tutto il punto della giustificazion de' peccati; e questo tal punto l' hanno diversi Santi Padri così necessario riputato, che lo presero per contrassegno principale della vera Religione, come si può vedere nell' ultimo Capo del libro quarto delle Divine Istituzioni di Lattanzio: Quantunque la falsa Religione anche in questo si tolse (come si sa) a ricopiare la vera; e gli Etnici tutti ne' loro Sacrificj ebbero e riti, e preghiere per la espiazione, pensandosi per tal mezzo, e come avessero la Divina promessa, di far che il mal fatto diventasse non fatto; il che è manifesto per que' tanti libri, che trattano della Religion de' Gentili. L' uomo persuaso di perdono, può certamente, in grandi angustie trovandosi, mitigarne il dolore collo sperare, e immaginarsi i contenti dell' altra vita; ma colla sola umana Ragione non potrà farlo, come incerta ch' ella è del perdono del commesso fallo. E in fatti come consolarsi colla speranza della Divina Grazia, quando sicurezza non abbiasi della graziosa Divina volontà? Come dalle tante calamità della presente argomentare i beni dell' altra vita? Dipendono forse gli argomenti di fatto dalle opinioni astratte, o non piuttosto queste da quelli? Ci affideremo noi forse sulla *Ragion sufficiente* del Leibnizio, e del Volfio; e così finalmente l' immaginazione di due teste Settentrionali avrà fabbricato alla verità il debito fondamento? Spereremo un premio, che la sola Ragione non sa dirci qual sia per essere? E in fatti, se l' anima è spirituale, come potrà partecipare d' un godimento sensibile? se è materiale, come sarà immortale? L' immaginarsi un' anima corporea, e che sia eterna, come monade indivisibile, e senza pori, che altro è che una fantasia, la quale non ha ritegno, che la sostenti? Per tutto questo è incerto, e ambiguo, e oscuro sarà tutto quello, che senza il lume della Religione sofisticheremo intorno alla vita

avve-

Digitized by Google

avvenire. E' chiaro adunque, che di niuna consolazione può essere l'espettativa della vita futura, che al solo discorso della Ragione appoggiata sia: Che quando ancora ci figuriamo, che possa la Ragione con sicurezza persuadere, che siavi tal vita, nondimeno coll'ajuto solo di lei, e senza il superior lume della Religione, aver non può l'uomo una fondata nozione degli stati diversi di quella vita; nè può sollevarsi ne' travaglj, nè consolarsi coll'aspettar la medesima, se la Religion non gl'insegni, volere, e comando esser di Dio, che *fortemente e con virtù* le meritate angustie egli sopporti; e il sottrarsi da quelle con volontaria morte essere azione, che lui condurrà a sorte peggiore; e finalmente se la Religione non lo affidi del perdono ottenuto di tutti i falli commessi, per cui giugner possa a stato felice nell'altra vita.

LI. Ma è tempo che confrontiamo la Morale Filosofia degli Stoici colla moral de' Cristiani, acciocchè si manifesti, quanto a ragione il Maupertuis a questa sopra di quella concedesse la preminenza intorno al punto della Società, e felicità di questa vita: Certamente non gli fu difficil gran fatto il dimostrare, quanto procedano con massime opposte le due predette Morali. Imperocchè in primo luogo non s'accordavano molto tra di loro gli Stoici circa l'esistenza, e Provvidenza degli Dei, e l'immortalità delle anime, che anzi gli Stoici veri negavano queste verità, e i varj stati della vita avvenire, e per conseguenza non entravan per nulla come scorte, e fini del loro operare nè gli Dei, nè la vita futura. Eran' essi attaccati all'inevitabil Destino, e col mezzo della virtù cercavano la felicità della sola vita presente, ed erano in credito di sottrarsi alla infelicità colla morte. Ma la Morale Filosofia de' Cristiani tutto al contrario insegna, che certamente vi è Dio, e questi eterno, immortale, libero, giusto egualmente che liberale, onnipotente, e provvido, regolatore del tutto com' egli vuole, e comanda, di tutte le cose creatore, a cui lode, ed onore è dovuto. In quanto agli Uomini poi ella insegna, esser essi d'anima immortale dotati, la quale alla morte del corpo sopravvive;

che

Digitized by Google

che alle volte sono infelici, non per necessità di Natura, o per impotenza del Creatore, ma per cagione affatto estrinseca, e per motivo di giusta pena; che la virtù infallibilmente vien premiata, e con supplizj corrispondenti i vizj gastigati; che qualche volta con lento passo procede la giustizia di Dio, ma la lentezza è compensata dalla gravità della pena; che per questi motivi si dee ubbidire a Dio, e riceversi sempre con animo lieto o beni, o mali che mandi; ch' egli si mitiga colla nostra ubbidienza, e tolleranza, e si addolcisce coll' amor nostro verso di lui, e coll' amar che facciamo, e porgere ajuto agli altri uomini, a' quali ci comanda che portiamo affetto; che non ha da cercarsi la felicità di questa vita colle scelleratezze, o finirne l' infelicità colla morte, ma aspirare alle beate sedi dell' altra vita promesse da Dio agli ubbidienti. Questa è la Morale Filosofia de' Cristiani, quella degli Stoici. Io non credo che tanto si opponga la luce alle tenebre, la notte al mezzogiorno, quanto l' una all' altra Filosofia. Quella fa disperare, questa consola; quella spigne alla morte, questa in vita ritiene; quella non ha mezzo da sminuire le infelicità della vita, fuorchè il privarsi di vita, questa le alleggerisce colla speranza di felicissima sorte; l' uomo in quella non altro cerca che la propria felicità, in questa la propria nell' altrui ritrova; quella finalmente distrugge la Società, questa la fomenta, e la desiderata quiete dell' animo apporta.

LII. A dottrina così certa, così stabilita, così evidente che può ridire il Sig. Zanotti? Egli confessa, di non capire, *che sia poi tanto contraria* l'una all'altra Filosofia: e nel Capo quinto del suo Ragionamento accusa il Maupertuis, perchè nel dare il piano della Filosofia degli Stoici, non ha considerato, ch'eglino fra *gli altri Filosofi riponevano la felicità nell'onestà sola*. Ma a che considerarlo, s'egli non già delle cause della felicità, che varie sono, e diverse, come lo sono le opinioni de' Filosofi, e i desiderj degli uomini, ma tratta solamente dell'accrescere la felicità essenziale, e dello sminui-

re l'infelicità. Sentiamo un poco quel che si dica il Sig. Zanotti nel citato luogo intorno al principal fondamento del Sistema di Maupertuis. *Niuna maraviglia*, dice egli alla pag. 276. *nascer dee, che già avessero gli Stoici stabilite tra loro con tanta concordia le regole delle azioni, e dei costumi, quantunque non per anche stabilite avessero nè l'immortalità dell' anima, nè la provvidenza, e l'esistenza degli Dii. Imperocchè per stabilire quelle lor regole miravano essi non ad altro, che ad una certa immutabile, e sempiterna onestà, che s' era parata loro dinanzi con autorità, e con imperio, e comandava senza soggezion degli Dii, e voleva essere obbedita per lo merito, e dignità sua, senza riguardo di premio, o di castigo .... Seguendo dunque gli Stoici quella sovrana onestà, e in quella sola ponendo il fine dell' uomo non credettero aver bisogno d' altre quistioni, le quali potean loro parer belle, non potean parer necessarie. Nè io però credo, che tanto in ciò si allontanassero da' Cristiani, quanto alcuni per avventura s' immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella loro sovrana onestà, eterna, immutabile, necessaria, se non se quel Dio stesso, che noi adoriamo? Il quale essi non conoscevano se non sotto quella tal forma di incommutabile, e sempiterna onestà senza accorgersi, che quella onestà medesima, oltre l' essere incommutabile, e sempiterna, fosse ancora conoscitrice di se stessa, e d' ogni parte perfetta, creatrice delle cose, onnipotente, e beata: di che se avessero potuto accorgersi, l' avrebbono riguardata come un Dio; nè so, se i Cristiani gli avessero di ciò sgridati. Ma essi non conoscendo in quella loro onestà se non una certa sovranità, ed impero, quantunque le altre perfezioni di lei non scoprissero, pur la seguirono, e seguendola seguirono un Dio senza saperlo, e in ciò si differenziaron da noi, che noi seguiamo Dio accorgendocene, essi il seguirono senza accorgersene?* Quindi nel seguente Capo egli dice, che dall' autorità, e dall' impero di quella tale onestà tutte le altre virtù degli Stoici son derivate: *e se il Cristiano*, soggiugne egli, *è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l'onestà sola, nè curando altro?* Finalmente alla pag. 281. dice,

che

che *i Cristiani stessi protestano d' esser disposti ad operare virtuosamente anche senza il timor della pena, e l' aspettazione dei beni eterni, di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù, e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti*. Da questo egli argomenta, che *essendo i Cristiani di questo animo non sa perchè dovesser burlarsi di quei Filosofi seguaci di quella sola onestà, la quale seguirebbero i Cristiani anch' essi, se lor mancassero quelle loro celestiali, e Divine speranze*. Queste in ristretto sono le ragioni, colle quali, mentre egli si lusinga di dimostrare, che la Dottrina degli Stoici può la tranquillità dell' animo produrre, fa anzi conoscere, che ad Uomo, quantunque dottissimo, il quale anche sol per ipotesi prescinda dalla Religione, tali cose sfuggono dette, che all' ordinaria prespicacia della sua mente sono affatto sconvenevoli.

LIII. Ma il prego a dirmi primieramente, perchè mai egli neghi, che *siano tanto contrarie* fra loro queste due Filosofie? Una Filosofia, che propone come primario capo di sua Dottrina, la cognizione, e l' amore di Dio, non è forse *contraria* a quella che un tal amore, e una tal cognizion non proponga? Una Filosofia, che per seconda Massima suggerisce come indubitata l' immortalità degli Spiriti, forse non è *contraria* all' altra, che a vita futura non pensa, anzi la nega? Una Filosofia, che promette invisibili premj alla virtù, invisibili pene ai vizj forse non è *contraria* a quella, che nè premj a virtù, nè a vizj pene propone? Finalmente una Filosofia, che insegna l' uomo esser libero, e colla sua libertà poter consolarsi col bene operare, e coll' aspettarsi una futura felicità, non è forse *contraria* a quella, che ha per principio tutte le cose da inevitabil Fato esser governate, e che non altra via suggerisce a sollievo d' un infelice, che il darsi la morte? Non si crederebbe mai certamente che di tanta contrarietà si fosse dubitato, se stampato e pubblicato non avessimo il Ragionamento del Sig. Zanotti, che ne promuove il dubbio. Ma perchè chiarissimamente sia manifesto quanto la Religione Cristiana sopravanzi la Morale

 Filo-

Filosofia degli Stoici, spezialmente nello scemare l'infelicità di questa vita (argomento, che fu del Maupertuis nel suo Saggio, ed è di me in questa difesa) due cose hanno a chiamarsi ad esame: La prima, se prescindendo da' principj, che dagli Stoici si ommettevano, cioè la Divina natura, e la vita avvenire, possa darsi una regolata Società, la quale dipenda dalla *sola sempiterna immutabile onestà* degli Stoici; certissimo essendo, che la maggior parte della umana felicità in questa vita dal buon' ordin dipende di quella Società, in cui l'uomo si trova. La seconda, se ammessa ancora, prescindendo da' sopraddetti principj, una Società regolata, il pensiero di quella *sola sempiterna immutabile onestà* degli Stoici sia di tanta virtù da consolar l'uomo in questa vita; conciossiachè qual volta al buon regolamento della Società necessarj sieno que' principj della Religione, e sia insufficiente a sminuire l'infelicità della vita quell' *immutabile sempiterna onestà* (come proverò distesamente) ne verrà in conseguenza, che sia del tutto degna di riso la Stoica Morale Filosofia, e da disprezzarsi da quanti hanno qualche anche lieve notizia della Morale Filosofia de' Cristiani.

LIV. E a dir della prima. Mi giova di ascoltar Cicerone, che dove fa da Legislatore, nel secondo cioè *de Legibus*, si pone a mostrare, come non può regolata Società immaginarsi, la quale persuasa non sia d'una qualche (dirò così) Divinità, e Provvidenza. Egli così la discorre. *Sit igitur hoc a principio persuasum Civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores Deos, eaque quæ gerantur, eorum geri vi, ditione, ac numine, eosdemque optime de genere hominum mereri, & qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat Religiones, intueri; piorumque & impiorum habere rationem. His enim rebus imbutæ mentes, haud sane abhorrebunt ab utili, & a vera sententia .... Utiles esse autem opiniones has quis neget, cum intelligat, quam multa firmentur jurejurando, quantæ salutis sint fæderum religiones? quam multos Divini supplicii metus a scelere revocavit? quamque sancta sit societas Civium inter ipsos, Diis immorta-*

libus

Digitized by Google

libus, *tum Judicibus tum testibus*? Che poi questa Massima sia come il proemio di tutte le Leggi, lo dice egli di poi; egli, che combattendo nel primo libro *de Natura Deorum* l' error di coloro, i quali negavano la Provvidenza Divina, avea detto. „ Ma se è vera quest' opinione, qual pietà può esser„ vi più? qual santità? qual Religione? Questi son' atti da „ tributarsi con purità, e mondezza agli Dei, se gli Dei se „ ne curano, e se al genere umano un qualche bene han„ no fatto. Se poi nè posson gli Dei, nè voglion giovarci, „ nè si pigliano verun pensiero di noi, nè di quel che da „ noi si faccia, nè da essi può venir cosa al viver nostro van„ taggiosa; a che serve l' adorarli, l' onorarli, il pregarli? „ La finta apparenza di pietà non è pietà, come non sono „ virtù le virtù simulate: tolta quella, è necessario che tol„ te sieno e santità, e Religione, e queste tolte, disordina„ mento di costumi, e confusione ben grande ne segue: Nè „ so dire se rimossa la pietà verso gli Dei, vi resti più nè „ fede, nè società, nè la più eccellente d'ogni altra, la giu„ stizia, fra gli uomini. " Egregiamente così Cicerone, e se di Dio parlato avesse e non degli Dei, con più verità avrebbe parlato: ma fallò innoltre dicendo, che tolta la celeste Provvidenza, la grazia, e beneficenza Divina verso degli uomini resta ancor tolta, senz' aggiungner parola della Divina Giustizia; la qual pure è così necessaria a tener gli uomini nel loro dovere, nè pare, che verun' ordine possa durar sodamente, dove timore non sia; e per ciò con tutta verità diceva Solone, che da due cose principalmente si reggevano le Repubbliche, dal premio, e dalla pena. E di fatto non sarebbero gli uomini più al vizio inclinati, se si credessero non curati da verun Dio, che se niun Dio paventassero gastigator de' delitti. Qual cosa (disse Lattanzio nel libro *de Ira Dei*) qual più bestiale, ed efferata cosa dell' uomo, se scossa ogni tema di chi gli sovrasti, nè frenate da qualche Dio le passioni, potesse o deludere, o sprezzare l' autorità delle Leggi? Il timor dunque di Dio egli solo conserva tra gli uomini la Società, e sostenta, difende, e dirigge

Digitized by Google

rigge la vita nostra. E questo timore è scosso, e levato subito che persuaso sia l'uomo, ch'Iddio non si sdegni; quando per altro non solo il comun bene, ma la Ragione medesima persuade, che per le colpe e si commove, e si sdegna. Così Lattanzio. Ma se in niuna maniera può esser felice l'uomo, che fuori sia di ben intesa Società; se Società ben' intesa non può neppure immaginarsi senza la persuasione della natura, e provvidenza divina; ed al contrario se la Morale Filosofia degli Stoici questa persuasione così necessaria, o trascurava, o negava; ne siegue, che una Filosofia di tal sorte acconcia non era a mantenere la Società, e in conseguenza nè pure a conservare la felicità umana, o a sminuire la infelicità ne' travaglj.

LV. Ma *gli Stoici*, dice il lor Difensore, *seguivano quella sempiterna immutabile onestà*, da cui ne venivano tutte le virtù proprie della felicità, e società umana, e conseguentemente per istabilirla con perfezione non ebbero bisogno d'altri precetti, e principj. Ma quanto sia falso tutto questo, ognuno io credo, che se n'avvegga. Confessa egli stesso il Sig. Zanotti, che que' suoi Eroi in quel fantastico Idolo della *sempiterna*, *immutabile onestà* non altro attributo riconoscevano *se non una certa autorità ed impero*, e quella sola onestà meditando non si avanzavano a riconoscere, *se conoscitrice fosse* ella *di se stessa*, *se onnipotente*, se pienamente libera, e di quell' altre proprietà dotata, che essenzialmente costituiscono Dio. Era dunque senza la sua forza quell'*autorità*, senza poter quell'*impero*; e l'uno e l'altro erano attributi specolativi, ed astratti, non pratici, ed operativi: poichè l'uomo non avea che temere da quella *immutabile*, *e sempiterna onestà*, e nel concetto, che potea farsi di lei, niente traluceva dell' idea d'un Giudice, che dovunque sopra tutto tien gli occhi, ed è punitor de' delitti, e niente, che i nemici della Società, e della Legge naturale ragione avessero di paventare. Non sarebbesi dunque con quella *sempiterna immutabile onestà* abbastanza provveduto al buon regolamento della Società, nè alla Società medesima, la quale richiede un Difensore delle sue Leg-

Digitized by Google

Leggi, che intenda, che sia libero, che voglia, che conosca, che possa tutto, e non già quell' *impero*, che non ha modo di prendere le difese della propria autorità contra i ribelli, e resistenti. Che se quella *sempiterna immutabile onestà* avesse potuto punire i colpevoli, avrebber gli Stoici senza dubbio confessata un' altra vita, da che in questa di quando in quando veggiamo impuniti i colpevoli: e non avendola confessata, nè ammessa, ne siegue, che speculativo soltanto, e senza forze era l'*impero* di quella loro *onestà*, e incapace altresì a diriggere, e conservare una ben'ordinata società, da cui l'umana felicità non poco dipende.

LVI. E chi non conosce da ciò che una mera declamazione eran le dispute degli Stoici intorno a quella *immutabile e sempiterna onestà*? Che cosa era mai quella immutabile, e sempiterna natura ma priva d' intendere, di volere, e di libertà? che cosa quell' imperio, e balìa dell' onestà, ma senza forza, e potere, ma senza Littori, cioè la speranza, e il timore, senza effetti, cioè il premio, e la pena. Erano queste le Massime degli Stoici, quando trasportati a guisa di pazzi si esercitavano ragionando della natura degli Dei, della Legge naturale, e della condizione degli uomini. Essi medesimi lo confessarono. *Non potest*, diceva Seneca, *grande aliquid supra ceteros loqui nisi mota mens. Quum vulgaria, & solita contempserit, instinctuque sacro surrexerit excelsior, tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali; nec potest sublime quicquam, & in arduo positum, contingere quamdiu apud se est. Decidat oportet a solito, & efferatur, & mordeat frenos, & rectorem rapiat suum, eoque feratur, quo per se timuisset ascendere.* Quasichè (se intendo punto) necessario fosse agli Stoici l' escir di senno avantichè un qualche grande, e incognito mistero proferissero. Che se lasciate coteste antiche speculative precisioni, e gli astratti modi di dire già posti in disuso, volessimo noi servirsi de' termini esattissimi moderni, conformi più all' idee delle cose, per trarre con senno da quella opinione e filosofia degli Stoici qualche cosa conveniente al comune sentimento e ad una giusta interpretazione, dovreb-

vrebbe dirsi, che eglino con quelle loro frasi declamatorie non altro forse vollero, se non che insegnare, che l'onestà è di tal forza, e di tanta virtù che da se sola, senz' altri Dogmi, e principj è capace d'indurre gli uomini ad operar rettamente. So bene, che forse il Sig. Zanotti penserà diversamente, e stimerà, che degli Stoici parlandosi, scostar non si debba un tantino dalle loro idee, e che più non si abbia a disputare dell' intrinseca onestà delle cose, ma *di quella immutabile, e sempiterna, in cui essi conoscevano una certa sovranità, ed impero*. Ma io lascierò per alcun poco e gli Stoici, e il Sig. Zanotti fisi nel pensiero di quella *incomutabile sempiterna onestà*; che ciò non ostante mi fido di poterli vigorosamente combattere. Imperocchè una volta, ch'io abbia dimostrato, che, messe da parte tutte le altre verità, delle quali trattiamo, la sola onestà delle cose non è nè ha potuto esser mai fondamento bastantemente certo, e sicuro, su cui stabilirvi la Società, e per conseguenza neppur'atto alla conservazione, e all' acquisto della felicità, o all' alleggerimento della presente infelicità; io proverò, che lo stesso per l'appunto ha da esser detto, e concluso della *immutabile, e sempiterna onestà* degli Stoici.

LVII. Su due diverse vie si tennero a dimostrarlo que' che a lungo, e dottamente di questo argomento trattarono. *Altri* d'essi sostennero, che dalla Divina volontà a noi rivelata, o sia dalla Religione, non pure le costituzioni delle Leggi, ma fino l'onestà delle cose si debbono trarre: Altri al contrario, benchè abbiano confessato, che un' intrinseca onestà nelle cose si trovi, e facile ed ovvio sia il conoscerla, e il restarne presi, difesero nulladimeno, che i primi principj insegnati dalla Religione sieno i soli, che l'opportuna, e capace forza abbiano per movere ad operare. Della prima sentenza sono stati Samuele Rachelio ne' Prolegomeni ai libri di Cicerone *de Officiis*, e Samuel Coccejo nella prima dissertazione proemiale ad Ugon Grozio già comentato da suo Padre. Conciossiachè riflettendo essi, che sono, e che furono sempre differenti, e tra loro opposti i costumi de' varj Popoli,

Digitized by Google

poli, e delle varie Nazioni; che l' umana natura ritrovasi nel presente suo stato assai guasta; e finalmente che l' intelletto umano è sempre variabile, e molto incostante ne' suoi concetti; e per l' opposito che la Divina volontà è sempre la stessa, perfettissima, immutabile: hanno da ciò argomentato, che solamente da questa Divina volontà, a noi rivelata, deesi trarre la cognizione della intima onestà delle cose; tanto più che l' intendere indipendentemente da Dio la natura di tale onestà, lo stesso pare, che supporre fuori di Dio una cosa, che all' uman genere possa dar legge, e obbligarlo; e stabilir fuori di Dio una causa, che la giustizia determini, e la ingiustizia degli atti umani con precision così retta, che niente meglio potrebbe Iddio. E cosa è questa, che secondo essi non è da ammettersi mai. Par che si accordi a così sentire Giannalfonso Torrettino in quella Orazione, dove mostrò, che senza Religione non si dà Jus. Qual sicurezza (egli dice) e qual appoggio avranno le regole del vivere, e il Jus umano, senza l' autorità d' un supremo Giudice degli uomini? Che se le Leggi si formino secondo o la nostra sola, o la pubblica utilità, potrannosi ben dire le nostre azioni o saggie o non saggie, giovevoli, o dannose; ma ragione non v' ha perchè si dicano o giuste o ingiuste. Laonde quando non ammettasi un Ente, da cui l' uman genere dipenda, ne soggiaccia all' impero, ne ubbidisca le leggi; certo è, che sussister tra gli uomini non potrà mai alcun obbligo, alcun dovere, alcuna virtù, alcun finalmente fondamento di legge. Ma quando ancora si dessero alcuni obblighi con reciprochi patti stabiliti; chi farà rispettarli, chi valere? Chi frenerà le secrete nequizie? Chi atterrirà i potenti? quale avranno i giuramenti osservanza? qual sarà guardia, e difesa dai veneficj, dai tradimenti, dalle occulte frodi, se manchi il rispetto altamente negli animi impresso, e fino nei Re, fino negli uomini perdutissimi, d' un Giudice sempre vegliante, ed attento, che a tutti una volta renderà il conto secondo il merito loro? E in vero se non tengasi Dio per autore in qualche modo delle Leggi, e del Jus

Digitized by Google

naturale, in quanti errori non è subito forza che cadano quegli uomini persino, che si stimano dell'onestà innamoratissimi? Molto bene avvertì Teodoro Richio nella Prefazione a Cornelio Tacito, dove scrisse. *Quod vero in uno alterove loco Tacitus esse Epicureus videatur, cum in toto Opere virtutis se fautorem præbeat, & hostem acerrimum vitiorum, non acerbius, ei, quam aliis hujus classis Scriptoribus, quibus similia, & multo graviora excidere, imputandum est. Quod si in causam ejusmodi enuntiationum apud hos nonnumquam occurrentium inquiramus, nulla forte reperietur alia, quam quod circa rerum principia Sceptici fuerint. Hinc cum innata Ratio faciendorum fugiendorumque theoremata, quibus omnis virtus innixa est, illis dictaret; ipsi autem circa horum in se causam fluctuarent, talia subinde effutierunt, quæ cum his, quæ nihilominus sequebantur, conciliari minime poterant. Quanto melius Cicero obligationem Juris naturalis adseruisset in suis Officiis, si Deum illius nobis Auctorem constituisset!* Ecco ove andavano a terminare i divisamenti di coloro, che fermamente non ammettevano que' principali assiomi; che Iddio esista, che vegga tutto, che sia quel supremo Giudice, al quale noi dobbiamo render ragione d' ogni azion nostra.

LVIII. So, che queste ultime testimonianze non avvalorano punto l'opinione, che l'onestà ancora delle cose s'abbia a dedurre dalla manifestata Divina volontà. Quell' opinione però io non la seguo, ma l'altra dell' intrinseca natura dell' onestà. Imperciocchè quantunque da alcuni si stimi esser favorevole ai Naturalisti, che le morali essenze delle cose siano tali intrinsecamente, e di loro natura, indipendentemente dal volere Divino, non ostante qual, di grazia, sarebbe il vero sentimento di queste proposizioni: Iddio ama quel ch' è buono, ch' è giusto, ch' è ragionevole, ch'è onesto, e insieme santo: qual, dissi sarebbe, se non avessero in se stesse una necessaria, incommutabile natura? L' idee dell' ordine, della convenevolezza, e della conformità delle azioni nostre colla Ragione umana hanno senza fallo la loro, come la chiamiamo, realità, e verità, ad alcune certissime relazio-

lazioni appoggiata, della quale gli uomini tutti anche i più rozzi hanno idea quantunque confusa; che questa appunto è la natura dell' intelletto eziandio più grossolano, che tosto acconsente alla onestà della cosa, appena gli si presenti. Nè già è lo stesso, che una cosa abbia la propria intima natura, e che essa non dipenda da Dio. Iddio è principio, e fonte, ed origine di tutte le essenze; e pure hanno queste la loro unità, la verità, e bontà loro distinta da Dio, benchè da Dio derivata, e partecipata; e per tal via alcune cose hanno intrinsecamente la loro onestà, senza che sia da Dio indipendente; come per ragione è manifesto. Ma perchè poi vogliano gli uomini quella onestà seguire non pur colla mente, ma ancora co' fatti; perchè a seguirla sieno obbligati, e quest' obbligo bastevolmente sia certo; quì è dov' io tengo per necessarj gli accennati principj, i quali una Religione almen naturale costituiscono: Laonde stabilir possiamo, che imperfettissima sia la Stoica Morale, e quella per l' opposto affatto diversa, e perfettissima, che all' onestà una tal forza accresce, e che gli allegati principj della natural Legge, fondamenti dell' esercizio dell' onestà, concepisce, ed ammette.

LIX. E in fatti fu sempre la Religione, come moltissimi Scrittori osservarono, sicurissimo fondamento di qualunque civil Società, e delle azioni morali. Imperciocchè i contratti, gli accordi, le società, i commerzj de' traficanti, e tutti gli altri atti della vita umana si fondano sull' osservanza delle promesse: Che senza numero sono quelle occasioni, dove uno de' contraenti è spinto dal proprio vantaggio a romper la fede, massimamente se il civil Giudice possa venire ingannato; in tali casi, quando non abbiasi tema d' un altro invisibil Giudice, punitore infallibile, e sovrano della violata fede; il disordine, e lo sconvolgimento dello stato civile (che cosa non è di lieve momento per la poca soggezione, che del Giudice hanno gli empj, e perchè non sempre gli altri vi badano,) tant' oltre progredirebbe, che in brieve tempo saria tutto il Mondo a sacco messo, e a soqquadro.

 E in

E in vero non si avrebbono potute le umane leggi stabilire anticamente, se non ammesse prima le Divine; cioè non solo colla umana Ragione, ma ancora e principalmente colla esistenza, autorità, e provvidenza Divina; poichè non possiamo con facilità immaginarci, come mai Genti quasi infinite così agevolmente sottomesse si sieno a tante leggi degli uomini, leggi alla libertà, e cupidigia contrarie, senza esser persuase, che da un Ente supremo in qualche maniera procedessero quelle leggi, o fossero almeno alla rivelata volontà di lui conformi. Conciossiacchè il più degli uomini, o quasi tutti, non son da tanto di agire col fine del pubblico bene, astratte essendo, e troppo difficili da capirsi, e metafisiche affatto quelle ragioni, che persuadono ad agir con tal fine; nè gli uomini tutti han tempo che basti per esaminarle, e testa capace per considerarne la forza; tanto più, che non di raro le passioni, e i vantaggi privati si oppongono al pubblico bene. Quanto più poi la Filosofia è sublime, tanto minor numero ella vuole di Giudici, e di Professori; sfuggendo a posta gli incontri del Volgo, che sempre dispregia le cose, che non intende, e dagli affetti, speranza, e timore, si lascia aggirare, anzi che dalla forza delle ragioni, e degli argomenti. E quindi è che il sensibile, il piano, il manifesto, e ciò che materialmente alla natura è conforme, quello è, che appaga pienamente la capacità della moltitudine; la quale non entra a considerar quelle cose, che sono speculative, ed oscure: e fu per questo riguardo stimata non al caso del Foro la molto sublime eloquenza, e una cosa delle più sciocche è quella legge, che premette i motivi de' suoi decreti. Fra i moderni Filosofi niuno è stato più parziale della forza della Ragione, e della natura di Giovanni Clarke, gran nome tra gl'Inglesi; e pure egli stesso nella sua Ricerca delle cause, e origine del male sostiene, che la Religione fu per divin dono agli uomini conceduta, qual unico mezzo e necessario, ond' essi non solo conoscessero chiaramente e infallibilmente la Divina autorità, ma l' obbligo ancora d' ubbidire alle leggi, le quali portano al-

Digitized by Google

no alla virtù, e all' onestà: Da che è da raccogliersi, che i primi di tutti, e antichissimi Legislatori forza è, che trovassero già ricevuto e stabilito appresso gli uomini di que' tempi un certo principio e obvio, e a tutti comune, poichè con tanta facilità si soggettarono alle umane Leggi. E un tal principio non altro certamente esser poteva, che la sicura credenza d' un invisibile Giudice, il quale esattamente scandagliasse le azioni di tutti, e le premiasse, e punisse secondo il merito; e questo appunto ce lo testifica così l'antica, come la nuova Istoria, la quale ci dà a conoscere, che la Religione è sempre stata il vincolo delle Civili Società; imperocchè (come egregiamente discorreva Plutarco contro Colote) se scorrerai tutta la terra, puoi ben trovare Città senza mura, senza lettere, senza leggi, senza ricchezze, senza monete, senza palestre, senza teatri; ma Città senza Templi, e senza Dei nessuno la trovò mai, nè la vide: anzi arrivò fino a dire lo stesso Scrittore, esser più facile, che stia Città senza terra, che senza Dei; poichè la Religione, come egli dice, sempre fu, ed è pure il più acconcio ritrovamento, ed arcano a stabilire le leggi, e a formare la Società.

LX. Il famoso Giovanni Barbeiraco, quantunque avesse e conosciuta, ed ammessa l' intrinseca onestà delle cose; pure e nella Prefazione, e nelle Annotazioni ai libri *De Jure Naturæ, & gentium* del Pufendorfio dimostrò amplamente la necessità della Religione, come quella, che sola può movere a bene operare, ed obbligare all' ubbidienza. Conciossiachè egli tiene per certo, che la dottrina de' costumi sia figlia della Religione, e che vadan d'un passo ambedue, e che la perfezione dell' una sia norma, e misura della perfezione dell' altra. Osserva, che questo medesimo lo insegnò Marco Antonino, grande insieme e Imperadore, e Filosofo, quando disse, che non mai secondo i dettami della retta Morale ci porteremo nel nostro operare, se prima non conosciamo la relazione, che hanno alla Divinità gli stessi morali dettami; e che non mai ne seguiremo sodamente le direzioni, se assicurati non siamo della celeste presidenza sopra le cose nostre.

Aggiu-

Digitized by Google

Aggiugne di poi, che i primi principj della Religion Naturale (base di tutte le Religioni) sono in fatti non solo il più sicuro fondamento di qualunque Morale, ma l'unico affatto. Che se per certa non si stabilisca, e premetta l'Esistenza, e Provvidenza Divina, niuna cosa v'ha più, che assoluta necessità di operare imponga o così, o così. Poichè sebbene l'intrinseca onestà nelle cose ammetter si debba a cagione delle idee sì dell'ordine, che della convenevolezza, e della conformità della volontà nostra coll'umana Ragione; nulladimeno perchè pratiche divengano tali idee, e forza acquistino d'operare, e possano assodare la volontà, a non arrendersi alle passioni, e al privato vantaggio; e perchè un vero obbligo, e una necessità vera d'ubbidire si ponga, e frenisi la volontà dal sottrarsi al lume della Ragione, e al proprio dovere, è necessario assolutamente, che un sovrano, e potentissimo Ente si concepisca, che possa sulle stesse volontà, e le obblighi a bene, e regolatamente operare. Imperciocchè l'idea di questo Ente, sapientissimo giudice delle azioni, e vindice spezialmente della stessa onestà, è di tanta forza, e virtù, che sola essa può strigner l'uomo a conformarsi ai Dettami della Morale, e alla onestà delle cose. Che se pel contrario la Religione tu togli da qualunque più apparíscente Sistema di Morale, gli è come se fabbricassi senza fondamento, e formata avrai una Morale speculativa, e non pratica, quando non dovesse dirsi affatto falsa.

LXI. Tale appunto fu quella degli Stoici, soggiugne il Barbeiraco; imperocchè l'idea da essi concepita della virtù, benchè paja di primo aspetto magnifica, considerata però maturamente, non era nè vera, nè perfetta, nè appoggiata a sodi principj; in una parola, non era esente da errori. Esaltavano veramente la virtù qual sommo bene, nè fuori dell' onestà verun altro bene riconoscevano; e quindi un uomo di virtù fornito per felicissimo lo acclamavano ancor fra' tormenti. Ma per non ripetere il detto, e che è certo, cioè che la virtù può ben' essere cagione efficiente della felicità, e della quiete dell'animo, ma non già la stessa felicità, nè

il gau-

Digitized by Google

il gaudio, e la quiete stessa, o per dirlo in altra frase, può ben esser l'oggetto della felicità, ma non già la essenza di lei: erano in un maschio errore que' Filosofi, poichè nulla da quella loro virtù provveniva, e nasceva, che qualche o consolazione, o vantaggio recare all' uomo potesse; privi essendo essi della speranza d'una vita futura, o parlandone in dubbia guisa, e confusa. Bruto, che secondo la Stoica Filosofia avea vagheggiata, e seguita quell'*incommutabile sempiterna onestà*, la quale, al dire di quella Scuola, con sovrana autorità comandava, quando fu sul morire; se a Dion Cassio l. XLVII. ed a Floro l. IV. diam fede: *Sii maladetta* (egli disse) *o infelice Virtù, che me ingannasti, che ti seguii. Io mi credea, che fossi qualche cosa davvero, e però mi ti abbandonai dietro con tutto lo spirito. Ma ora m'accorgo, che nient' altro sei, che un nome vano, ed un' ombra, e preda, e misera schiava della fortuna*. Ma non è poi, per giudizio del Barbeiraco, da darsene a Bruto tanta colpa, che dove all' esercizio della virtù non si accompagni l'idea dell'altra vita, e alla virtù, e all'innocenza si possono con ragione appropriar le parole di Salomone: *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*. Il confidarsi nella sola virtù, ed innocenza lo stesso sarebbe, che il fidarsi di rotto rasojo, che ferisce colui, che incautamente l'adopra. Conciosiacchè pare, che Iddio nella presente provvidenza abbia ridotta, siccome la sanità, e le ricchezze, così ancora la virtù, e l'innocenza a certe leggi generali, e bisogna bene esser pazzo del tutto, per dire un uomo felice, che tra angustie si trovi, e tormenti atrocissimi, nè aspetti nell'altra vita alla virtù e costanza sua abbondantissimo premio. E quindi lo stesso Barbeiraco dimostra, aver già male argomentato il Leibnizio, ed il Baile, che la sola onestà sia bastante a noverar mai sempre a bene operare, dal vergognarsi l'uomo dell'error suo, benchè l'errore sia occulto, come fa, s'egli sbaglia o di memoria, o d'ignoranza. Chiarissimamente e'ne mostra la falsa argomentazione; poichè da quella vergogna egli prova, che non altro se ne può trarre, salvo che quel tal uomo, che niuna Religione professa,

sa, capisce la sua poca levatura, e la capacità sua di fallare; e per conseguenza, che di quella vergogna, e di quella interna segreta perturbazione dell' animo suo non altra cosa è cagione, che la superbia e l'amor proprio di colui; e non già che si tenga obbligato a non errar di memoria, ed a sapere quel tutto, che alle scienze appartiene. O si consideri adunque il fondamento dell'obbligo di rettamente, e ordinatamente operare, o gl' impulsi più efficaci alla virtù saremo fuor d'ogni dubbio costretti a conoscere, e confessare, che una Società di persone, le quali non sappiano nè della natura, e provvidenza Divina, nè della immortalità dell'anima, nè della vita futura, è una chimera più fantastica della Repubblica di Platone; o che a disordini sarà soggetta infinitamente peggiori di quelli, che si raccontano di quelle Nazioni, che in Società non sono unite tra loro.

LXII. Sherlok Dottore Inglese nel Trattato *Dell' ultimo Giudizio*, in cui si prende a difendere la Divina Provvidenza in riguardo alla presente economia, la stessa forza, ed efficacia, che il Barbeiraco, all'onestà attribuisce. Ivi egli dice, che i mali fisici, e morali obbiettati dagli Atei contro la Provvidenza, sono più argomenti declamatorj, che veri; e prova anzi da que' mali, che sono un evidente incontrastabile argomento di lei, sembrando che l' animo umano sia così fatto, che assai facilmente comprende, e si persuade, che il premio dalla virtù provviene, e che la pena succede ai peccati. In quante di fatto stretture, e martirj è l'animo di colui, che da affezioni disordinate sia svolto, e aggirato? La vendetta sopra un nemico da quante molestissime cure, che mordono il cuore, non è accompagnata, o seguita? L'animo gagliardamente conturbato non ha più pace; egli a se stesso è gastigo, e crudelissima croce. Ma il rimorso della coscienza è il primo punitor de' peccati; come esprimono quelle parole d' Oreste

Me fugio; fugio conscium scelerum omnium
Pectus: manumque hanc fugio, & hoc Cælum, & Deos,
Et dira fugio scelera, quæ feci innocens.

Que-

Questo esecutore delle sue Leggi l' ha Iddio allogato dentro noi; nè certamente l'esercizio d'una virtù, quantunque faticosa, e infelice, ci dà mai tante pene, quante addosso ce ne tira la pratica de' vizj. Anzi la virtù non pur la stima degli uomini concilia, ma la quiete della coscienza, e la pace dell' animo, in cui la vera felicità consiste. Ma qual altra cosa è mai, soggiugne egli, quel rimorso di coscienza, che provano gli uomini dopo il peccato, e quella interna tranquillità per l'esercizio della virtù, se non una verissima immagine, e un chiarissimo segno de' diversi stati dell'altra vita, ne' quali la virtù sarà fatta più lieta, e il vizio più tormentato? Imperocchè quel rimorso, effetto del vizio, quella pace, e tranquillità, effetto dell'esercizio della virtù, voci sono, che ci mostrano, ed assicurano di Dio, reggitore, rimuneratore, e punitore; sotto de' quali concetti non si darebbe egli mai a conoscere agli uomini nella presente Provvidenza, quando non fossevi un'altra vita, in cui la virtù un esterior premio aspettar si dovesse, e i violatori dell'onestà esteriori supplicj. Ma perchè moltissimi a tal grado d' empietà sarebbero giunti, che abituati nel vizio, ed acciecati di mente, o niuno in peccando, o lieve rimorso avrebber provato; e perchè quegli stati diversi della vita futura, quali sieno per essere non ben chiaro apparisce alle menti troppo corte degli uomini; fu per questo, che Iddio diede loro una Religione, col lume della quale potessero alla cognizione di quelle verità esser guidati, che rattengono l'uomo nel suo dovere.

LXIII. Stabilito, lodato, e quanto possa desiderarsi, ingrandito il carattere, e i pregi dell'onestà, tuttavia se manca il motivo, per cui la seguiamo, cioè la speranza del premio, e il timor del gastigo, appena si troverà chi la pratichi, e osservi, e al proprio vantaggio la preferisca. Scrisse pur bene il Locke in questo proposito nel suo ragionevole, o piuttosto ruinato, Cristianesimo. Confesso ancor io (diceva), che alcuni degli antichi Filosofi portarono fino alle stelle le belle, e sode prerogative della Virtù, e così nobilmente abbigliarono quella Divina Figliuola del Cielo, che trasse a sè gli oc-

chi, l'ammirazione, e gli affetti di tutti, nè alcuno vi fu, che non la stimasse, ed altamente non la encomiasse. Ma che? Niuna dote a questa bellissima Donzella avendo que' Filosofi costituito; niuno pensò a sposarla. La ragione di tutto questo, come altrove dicemmo, si è, che sebben paja, che la Natura provveduti ci abbia non solo della Ragione, ma d'eccellenti, ed opportuni ajuti a bene e saviamente operare; e tali sono que' piacevoli e regolati movimenti dell'animo, da'quali rapiti siamo verso gli obbietti, onesti di lor natura, e alla virtù congiunti, che non solo la innata virtù dell'anima, ma fino i sensi ne allettano; e allora agevol cosa è per noi l'operare virtuosamente, quando passioni contrarie a virtù non ci si attraversano, ed usano forza. Spesse volte nulladimeno impeti opposti, e accesi, e biliosi c' investono l' animo, e in guisa lo portano ai vizj, che pel continuo dibattimento, e conflitto, non solamente affannato, e conquiso si sente, ma a cose inoneste strascinato così, che non gli pare di poter vincere per alcun modo que' trasporti. Che quando nell' animo nostro ferve quel caldo, il quale uscito dagli occhi altrui passa nell' intimo nostro, e a poco a poco vi prende vigore, e così cresce, e inferocisce, che scoppia alla fine in violentissimo incendio; quel caldo, io dissi, infiamma in tal modo il nostro animo, che ne resta fiacco, e languente quel poco di virtù, che vi rimase, e l' onestà senza i suoi vezzi, da non potere a sè ritirare il nostro cuore sviato. Anche Medea conobbe la virtù molto bene, e parve, finchè potè, che ne ardesse, e la seguisse, avendo in odio qualunque cosa onesta non fosse. Ma perchè l' anima innamorata di lei più di quel che intendesse, amava, una strana violenza la svolse a suo dispetto, e il senso soperchiò la ragione, che i migliori partiti suggeriva. Vero è, che talvolta tentava colei, col fermarsi a pensar sull' onesto, di rimettersi in libertà:

Dixit, & ante oculos rectum, pietasque, pudorque
Constiterant, & victa dabat jam terga Cupido.

Ma incontratasi nuovamente in Giasone si ricacciò nel fuoco,

da

da cui quasi era uscita; fuoco, che se una volta si apprende ad un'anima, non lascia più di cruciarla; poichè l'amore par che non sappia dimenticarsi delle prime impressioni. Così Fedra nel punto di richiedere Ippolito d'illecito amore, si fa che dica

Vos testor omnes Cælites, hoc, quod volo me nolle
Fugienda petimus, sed mei non sum potens.

Se per tanto è di natura sì lusinghevole la fugace Voluttà, che dagli animi di tanti onesti Gentili scacciò ogni riflessione della pudicizia, del buon nome, della molesta gravidanza, e del timore per fino degli Dei; chi si figurerà, che resistere le potesse, e reprimerla l'idea da sè sola della *sempiterna immutabile onestà?* Accordo, che la innata virtù, e l'onestà delle cose guidino a rettamente operare un uomo ben disposto: anzi accordo, che il piacere della virtù, e dell'onestà bastino a domare quelle passioni, che se non del tutto ben regolate, non sono però impetuose, e violente: Ma se queste più, e più inferociscano, e gli allettamenti dell'onestà soverchiati, ed oppressi rimangano dall'impeto, e dagli sforzi della concupiscenza, altro più forte principio, di quel che sia l'innata virtù dell'uomo, e l'onestà delle cose, ed altro più forte ajuto è necessario, che con maggior gagliardia sospinga gli uomini al loro dovere: nè possono questi da altro luogo aspettarsi, che dalla Religione, e dal divino soccorso: di maniera che la speranza de' premj, e il timor de' gastighi gli stringa a resistere alle disordinate passioni, ed a seguire, ed abbracciar l'onestà.

LXIV. Quantunque da noi si ammetta nell'uomo l'amore intrinseco della virtù, e così pure l'anticipata cognizione dell'onestà, dee non per tanto sapersi da tutti, che quell'amore, e quella cognizione viene indebolita di molto, e scemata dalle passioni disordinate e ribelli. I più savj de' Gentili non l'ignorarono. Cicerone nel primo *de Legibus* sensatamente rifletteva: *Justos natura nos esse factos; tantam autem esse corruptelam malæ consuetudinis, ut ab ea igniculi extinguantur a Natura dati, exoriantur, & confirmentur vitia con-*

traria: E nel terzo delle Tusculane: *Parvos Natura dedit nobis igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibus depravatis sic restinguimus, ut nusquam Naturæ lumen appareat: nunc autem simul atque editi in lucem, & suscepti sumus, in omni continuo pravitate, & in summa omnium perversitate versamur.* Anche più bassamente dell'umana natura par che pensasse Polibio, così scrivendo nel libro XVII. *Humanum genus, quod omnium videtur animantium esse vaferrimum, multum rationis habet, ad hoc ut sit vitiosissimum. Etenim reliqua quidem animantia, corporalibus concupiscentiis servientia, per solas eas seducuntur. Humanum vero genus, quoniam gloriæ studiosum est, non minus per inconsiderantiam, quam per naturam peccat.* Acciò però che non paja, che troppo caso io mi faccia delle Declamazioni, sia vero, come dissi, che la Natura abbiaci dato e lumi per la verità, e amore per l'onestà: Ma qual potere avranno in noi, se scompagnati da Religione? Niente affatto per certo, se sregolate passioni ci sconcertino l'animo gagliardamente. Quell'uom grande di Ugon Grozio non solo si accorse della fiacchezza della mente, e dell'animo nostro, ma ne propose il rimedio togliendolo dalla Religione: poichè spiegando quel detto della Sapienza (XIII. 1.) *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei;* queste parole vi aggiunse nelle sue Note. *In Græco est amplius, nempe,* Vani natura omnes homines, quibus adest Dei ignorantia: *ubi* natura *non tantum significat, ut alicubi, id quod reapse est, sed quod plane animo inolevit. Sic in naturam mutata dicuntur ea vitia & virtutes, quæ altas in animo radices egere. Congruit autem hic sermo cum eo, qui est ad Romanos primo. Nam quamquam magnifice dicunt quidam,* Honestum per se expetendum, *tanta tamen in animo est vis eorum quæ concipimus, ut nisi adsit de Divina Providentia, & quidem facta hominum repensante, persuasio, simulque leges quædam, quæ in recta via homines dirigant, fieri non possit, quin extra orbitam evagentur, & quidem sæpe graviter, ut Stoici in masculam Venerem prolapsi, Romani nihil injustum arbitrantes, quo imperium ipsi cresceret, & luxus sui sustentandi causa exponentes liberos,*

& gau-

& gaudentes temere effuso in arena sanguine, quasi id ad virtutem esset incitamentum. Vanos ergo dicit Libri Sapientiæ Auctor eos, qui Dei, & Providentiæ ipsius cognitionem non sollicite custodiunt, sed de ea re sententias cujusque permittunt arbitratui, quo nihil potest reperiri, non dico bonis moribus, sed Reipublicæ exitiosius. Dalle quali parole ognun vede con quanta ragione gl' Interpreti di lui s' adoperarono di scusarlo, perchè ne' Libri *de Jure Belli, & Pacis* egli scrisse, che negata eziandio la Divina esistenza restavano nondimeno obbligati gli uomini dal Jus di natura; sostenendo essi che non già assolutamente, ma per sola ippotesi egli asserì, che diasi senza Dio Jus di natura; mentre immediatamente a chiari termini egli soggiunse: *id sine summo scelere dari non posse*. Ma oltre di questo, che da ognuno si vede, io ne inferisco di più, che quel grand' uomo comprese la differenza, che passa tra quello che dovrebbe obbligare, e quello che obbliga in fatti, e che muove veramente a operare: Nè stimo, che altra più evidente testimonianza si possa produrre di questa, per venir poi a concludere che quella degli Stoici sempiterna onestà non era bastante, nè a proposito da stabilire una regolata Società, o da conservarla. Conciossiachè non poteano mai sognarsi gli Stoici nella onestà loro nè più grande autorità, nè imperio maggiore di quell' autorità, ed imperio, e di quella forza, e bravura; che al suo principio di *Socialità* si attribuiva dal Grozio; nè poteano gli Stoici supporre, che la loro onestà più obbligasse ai doveri della natura, e delle virtù, di quel che il Grozio quel suo principio. E par tuttavia, presupposta in esso la maggiore di tutte le forze, per obbligare, conobbe, e confessò schiettamente quell'uomo grande, che se la Religione non gli astringeva, non avrebbero gli uomini adempiuto ai doveri della virtù, e della Società: dunque se ammettere si dovesse la Stoica onestà, armata di tutto l' impero, e di tutta l' autorità, che a loro talento sapesser gli Stoici volersi; una bene ordinata Società con tutto questo non si constituirebbe, senz' ammettere que' principj, e quel-

Digitized by Google

quelle massime, delle quali imprudentemente dagli Stoici si dubitava.

LXV. Hai nell'addotto passo del Grozio l'idea degli Stoici espressa al vivo, i quali esageravano a bocca piena, che appetibile fosse di sua natura quel ch'era onesto; ma negavano poi la Natura Divina, la Provvidenza, e la immortalità delle Anime, o almeno come incerti, e oscuri Dogmi le ributtavano. Puoi tu figurarti, che in mente al Grozio cadesse, che solamente le virtù d'un ordine soprannaturale mancassero ad uomini, che o non sapevano, o non curavano Dogmi di tanto peso? Che gli Stoici, in nefande impurità pubblicamente caduti, l'amore della onestà, e la bellezza della virtù ve gli avesse spinti? Finalmente ch'abbian potuto salire a sublime grado di virtù, e di perfezione senza la fede della Divina Provvidenza ricompensatrice delle umane azioni? Egli piuttosto similissime avrebbe dette le virtù degli Stoici a quelle de'Nobili Cinesi, i quali, al dire di Giovanni le Clerc (*in Parrhasianis*), niun pensiero prendendosi circa la immortalità dell'anima, e la Provvidenza di Dio, non d'altra virtù son dotati, che d'una finissima dissimulazione de' loro vizj: O gli Stoici avrebbe paragonati co' Saducei, i quali benchè ammettessero, che v'era Iddio, negandone però la Provvidenza nelle cose particolari, e la vita avvenire, eran tra loro, (come ce ne assicura Giuseppe Flavio nel secondo della Guerra Giudaica) accaniti, e feroci, nè più degli estranei, che de' loro terrieri implacabili nemici; mostrando con tal tenore di vita, che non possono non ammettersi gli allegati principj senza che gli animi ad ogni Società, ed umanità sieno contrarj. Che se dimandassi come mai, Atei essendo stati gli Stoici, ed essendo Atei i Nobili Cinesi, abbian potuto que' primi, come lo possono questi altri, vivere in Società, e sostenere eziandio Maestrati? Facilmente ti si risponde, aver quelli ciò fatto, e questi farlo alla maniera de' Saducei, e degli Epicurei; attestando de' primi Giuseppe nel XVIII. delle Antichità Giudaiche *ipsos si quando magistratus gererent, invictos & necessitate coactos, Pharisæo-*

risæorum opinionibus assensos fuisse; quod eos alioquin non tulisset Populus; e degli ultimi facendo fede Luciano nel Simposio, ed Ateneo nel quarto de' Dipnosofisti, che per esser promossi ai Maestrati, gli impieghi Sacerdotali esercitavano, offerivano Sagrificj, e le altre cerimonie di Religione compievano. Ti credi forse che meno de' Saducei, e degli Epicurei fosser capaci gli Stoici di simulare, e lo sieno i Cinesi? Per altro, se quella sforzata, e simulata virtù se ne tragga, così di vizj (al pari de' moderni Cinesi, e degli antichi Saducei, ed Epicurei) abbondavan gli Stoici, che niuna da loro soli avvrebber potuto formare ordinata Società. E in fatti gli Eroi della Setta Stoica quali furono mai? Un Catone Censore, uomo infame, avaro, crudelissimo, superbo; un Seneca avarissimo, un Marco Aurelio, che tollerando, e dissimulando fomentò le dissolutezze d' una sfrenata moglie; ed altri ancora, che in ogni regola di vizj superaron d' assai i già detti. Ben' è vero, che o scrivendo, o parlando esortavano all' esercizio della virtù, ma essi poi de' vizj più vituperosi erano sporchi, e contaminati. In guisa che se agli Stoici tutto il resto degli uomini si fossero assomigliati, avrebbono unita, e composta una tal Società, nella quale verun' uomo avria potuto o conseguire, o conservarsi la felicità, e tranquillità dell' animo.

LXVI. So bene, che Samuel Pufendorfio non fece ch' entrasse nel Jus naturale nè l' aspettazione dell' altra vita, nè l' immortalità dell' anima; per la qual cosa tante querele gli fecero i più dotti de' suoi Editori, ed Interpreti. Ma certamente il Sistema di lui non merita, che si confonda con quel degli Stoici assai più imperfetto. Imperciocchè se tacque il Pufendorfio della immortalità dell' anime, non tacque, ma stabilì l' esistenza di Dio eterno, intelligente, e provvido; anzi nel secondo libro *de Jure Naturæ & Gentium* al capo quarto si adopera con tutto sè a dimostrare, che il principale de' doveri dell' uomo è quello, d' imbever per tempo l' animo de' sentimenti della Religione; ed ammettendo nel Jus Naturale il valore del Giuramento, viene ad ammettere per

re per

Digitized by Google

re per conseguenza, che almeno in questa vita sia Dio punitore degli spergiuri: e basta questo, perchè nel Sistema di lui non manchino tutti que' fondamenti, che ad un' ordinata Società si richieggono. E per l' appunto il Warburton, dottissimo Inglese, nell' opera sua celebratissima della Divina Missione di Mosè, negò, che gli Ebrei al tempo della Teocrazia avessero alcuna contezza della vita futura (opinione, ch' io falsa dimostrai in un mio Libro sopra tale argomento composto contro il le Clerc), quand' egli medesimo testimonianze senza numero producesse da convincere validamente, che gli altri popoli tutti la vita futura credettero: ed è di parere, che questo avvenisse, perchè le Repubbliche Pagane non altri Giudici avendo avuti che uomini, co' quali soli, e niente più formar non potevasi uno stato ben' ordinato di Società, necessario fu, che presso i Gentili corresse la cognizione, e la credenza degli stati diversi nella futura vita, perchè tenuti fossero da tal persuasione in dovere, e in qualche guisa si sostentasse tra loro la felicità. Ma a' tempi della Teocrazia per lo contrario non fu necessaria agli Ebrei la cognizion di tal Dogma, come quelli, che non avevano un uomo per Giudice (come l' altre nazioni) che non sapesse niente più, che le cose, le quali si sapevano; ma Iddio stesso era il Giudice loro, chè ancora le occulte ha palesi; e tal Giudice egli era fra essi, che da sè vedea tutto, sempre desto, e sempre attento, che ogni dì bandiva leggi, e puniva, e premiava secondo il merito. Quindi si viene a conoscere, che quei valentissimi Scrittori (benchè pregiudicate opinioni professassero) intesero ancor' essi, che non può sodamente fermarsi lo stato d' una civil Società senza prima supporre que' due sopraddetti Principj della Religione, o almeno almeno il primo d' essi, la Provvidenza Divina. Ma poichè la Stoica Morale nè l' un nè l' altro ammetteva, incapace bisogna dirla a stabilire una regolata Società; e niuna per questo appresso coloro felicità potea darsi, i quali da altro non erano guidati, che dalla sempiterna immutabile onestà degli Stoici.

LXVII.

Digitized by Google

LXVII. Chi però non si maraviglierà grandemente, che in faccia a tanto splendore della Morale Filosofia de' Cristiani, sia giunto il Sig. Zanotti a pensare, che sia da lodarsi, e celebrarsi quella degli Stoici, e che anzi s' abbia da fare avvertito il Sig. di Maupertuis, perchè *vegga di non far qualche ingiuria alli Stoici* (pag: 289.)? Cose però ch' io stimo sfuggite dalla penna di quel chiarissimo Autore senza ch' e' riflettesse di qual Sistema e' parlava. Era già stato dal Redanio accusato Giusto Lipsio di Stoicismo, alla quale accusa così fu introdotto lo stesso Lipsio a rispondere nella sua postuma Apologia dal dottissimo Carlo Scrivani della Compagnia di Gesù al Capo undecimo. *Et vero non aversabor Stoici nomen, sed Stoici Christiani. Tibi lubens conviciatoris, linguæ tuæ calumniatricis nomen concessero Deum testor, & homines, post calumniam natam, apertiore, & mendaciore calumnia neminem petitum*. Essendogli poi nuovamente da Gregorio Thomson apposta una tal macchia, Arnoldo di Beocop nel Dialogo *de vera Justi Lipsii Religione Catholica*, finge, che Lipsio così parlasse: *Non dissimulo, in pretio & amore michi Stoica Secta est, non sequor tamen, aut approbo, nisi in quibus cum Christianis concesserat. Pernosci autem sine Christiana veraque Religione, Stoica Philosophia non potest, quam prælucentem si tollis: fateor ecce, & clamo, ludibrium illa, vanitas, delirium est*. Un moderno Avversario del Montesquieu rimproverogli, ch' egli avesse troppo celebrato gli Stoici, a cui egli tosto rispose, d' aver lodati i precetti, e non già i principj degli Stoici, quella apparente lor Morale, non la Naturale lor Filosofia, o Metafisica. Or dalla Metafisica d' una Setta dipende il Sistema di tutta la Setta medesima, e da questo tal Sistema quello delle cose particolari. Quindi si argomenti da ciò qual concetto avessero degli Stoici per fin coloro, che poco curano le comuni opinioni: Nè cosa è da maravigliarsene; avvegnachè, toltine gli Epicurei, e i moderni seguaci di Hobbes, i quali non ammettono alcun jus di Natura, non potrà ritrovarsi altra Setta, che della Stoica sia più strana, e inconcepibile. E in fatti ancor quelli, che insegna-

no in oggi doversi ammettere la sola Religion naturale, nemici dichiarati d'ogni Rivelazione, e Tradizione o vera, o falsa che sia, e non altro principio vogliono per una retta, e felice vita, e in conseguenza per una ordinata Società, fuorchè la sola Ragion naturale, costoro introducono un Sistema pernicioso bensì, ma però più soffribile, della Filosofia Morale degli Stoici: Imperocchè chiari, manifesti, e stabiliti, da non potere in guisa veruna dubitarne umana ragione, presuppongono que' cinque primarj Dogmi della Religione, cioè, che v'ha un sommo, e provvido Dio; che dee questo Dio venerarsi; che la virtù è la parte precipua del Divin culto; che si dee ravveder da' peccati; e finalmente, che v'ha premio, e v'ha pena e in questa vita, e nella ventura. In prova della grave necessità di tali principj quante cose non ha prodotte il Wolaston nel suo Saggio della Religion Naturale! E quindi deducono, che que' soli principj ammetter si debbono; e così essi, come i precetti morali, e non meno il discernimento delle giuste azioni dalle non giuste, che il pregio, e la conoscenza dell' onestà, alla sola umana Ragione voglion doverli: Ragion tale però (come si vede), che di natura, e per virtù sua propone, e statuisce la esistenza, e provvidenza di Dio; e che capisce, e suppone e premio, e gastigo nelle due vite presente, e futura. Confesso bene, che non si ha in tal sistema una chiara, e sicura notizia de' premj, e gastighi dell' altra vita; Dottrina veruna intorno all' origine de' mali; niuna certezza del perdon de' peccati; e che male si può rispondere alle obbiezioni degli Atei: Ma pure in Sistema di così imperfetta struttura si ammettono, e inculcano que' principali Dogmi, che dagli Stoici con mancamento il più grande si trasandavano. Qual errore non è però il caricare d'elogj un Sistema, che del Sistema de' Deisti è peggiore?

LXVIII. Ma per quel che riguarda a stringere la Società, e conservarla, ed ad accrescere la felicità degli uomini, o l'infelicità sminuirne, lo Stoico Sistema era peggiore ancora di qualunque Idolatria la più materiale: imperocchè qualun-

qualunque idolatrica Religione, fosse quanto si voglia ripiena, e corrotta con intricate parole, con favole misteriose, con finte rivelazioni, con interpretazioni di sogni, con ciurmerie di falsi riti, e con inventate opinioni; sempre mai nondimeno propose, e promulgò que' principali articoli, de' quali trattiamo, come appresso moltissimi Scrittori si può vedere, e principalmente appresso Erberto di Cherbury, che parlò lungamente su tal proposito nel Trattato della Religion de' Gentili; e gli Etnici quasi tutti (come dimostrò nel Libro primo *de Jure Naturali & Gentium* il Seldeno) furono di sentimento, che le Leggi naturali scendessero dagli Dei Giudici (secondo essi) e Vindici, e Custodi degli uomini. E appunto que' tali articoli, in qualunque Setta Idolatrica, assaissimo influirono nelle umane azioni, e in conseguenza nelle regole ancora della Società. So le chimere del Bayle intorno alle Società Idolatre, riputate da lui come peggiori delle Società (quando si fossero date) degli Atei; sostenendo egli, che le Etniche opinioni, intorno alla Divina natura, non potevano con buona Morale accordarsi; e che men male sarebbe stato per questo, che niuna Religione avessero professato gl' Idolatri, anzi che professassero quella che avevano; come (e' soggiugne) più tornerebbe a vantaggio d'un uomo, se si dicesse, che non è al Mondo, che se fosse detto, ch' egli è un ribaldo.

LXIX. Ma a questo fallacissimo sofisma si opposero moltissimi Scrittori e nuovamente l' Autore di quel libro intitolato *Lo spirito delle Leggi*. Secondo il quale siccome nè giova, nè è necessario alla sicurezza dell' uman genere, che esista quest' uomo, o quell' altro, così al contrario non giova solamente, ma è necessario del tutto non pur che esista, ma che si creda la Natura, e Provvidenza Divina; poichè non saputa, o non creduta che sia, o l' uomo si stimerà indipendente, o si farà ribelle. E che non dovrà temersi di un uomo, che da superiore Principio, da Ente sovrano, da Giudice alcuno supremo sia persuaso di non dipendere? O qual male da un uomo ribelle non sarà da aspettarsi? Il dir poi

che la Religione non è principio impeditivo del male, perchè nè in tutti affatto lo impedisce, nè sempre, egli è un negar che lo siano ancora le Leggi civili, poichè neppur esse arrivano a tanto di sempre impedirlo; errore, che non l' ammettono gli stessi Amatori di Libertà. Gli è per altro la pessima maniera d' argomentare quella del Bayle. Schierò capo per capo tutti i mali, che a parer suo dall' Etnica Religione provvengono; ma de' beni neppur uno. Metterebbe orrore chi noverasse un per uno tutti que' mali, che sotto Monarchie, o sotto Repubbliche avvennero: dunque nè utile sarà, nè necessario un Governo di qualche forma? dunque non saranno necessarie alla Società le Leggi civili? Ma se nol fosse a' privati, almeno a' Principi sarebbe necessaria la Religione, come quelli, che non credendosi alle civili Leggi soggetti, precipiterebbero una qualche volta all' esterminio de' sudditi, se Religione non li frenasse. Ma il Bayle per difendere l' Ateismo, colorì troppo abbominevole qualunque Idolatria, e l' aspetto ne caricò in peggior modo di quel che l' avesse giammai. Alla fin poi la più zotica delle sue Sette, gli è certo, e manifesto, che i principali Dogmi conservò se non in sostanza, almeno in qualche apparenza; cioè l' esistenza d' una qualche Divina Natura; la provvidenza di lei nelle umane cose; e una vita futura, dove le azioni degli uomini secondo il merito sarebbero ricompensate.

LXX. Più vigorosamente impugnarono il Bayle tanti altri eccellenti Scrittori, a' quali l' opinione di lui, che preferiva all' Idolatria l' Ateismo, parve, in riguardo spezialmente alla Società, e alla felicità civile, il più ridicolo paradosso del Mondo. Conciossiachè se diasi un corpo d' uomini di Religione affatto privi, chi dubita, che non sia per essere infinitamente peggiore di quel corpo, in cui sieno rimasti, benchè alterati, e corrotti, que' fondamentali capi della vera Religione? La Idolatria, come dicemmo sul principio, non altro fu, che uno Scisma della prima vera Religione de' Patriarchi, o un' eresia di quella d' Adamo: E lontani andarono dalla sostanza delle cose, e dal vero quegli Scrittori, che

a spie-

Digitized by Google

a spiegarne l' origine, ricorsero al ripiego, quasi a nume invocato a sciogliere l' inviluppo, di attaccarla al Demonio, il quale, come emulatore, e copiatore dell' eterno Dio, introducesse fra le nazioni le apparenze della vera Religione, e che gli uomini per loro danno vi s' ingannassero, e ne seguissero la mala scorta. Oltre che da niun' appoggio è sostenuto questo ripiego di trovare le origini delle cose; si aggiugne, che in niuna maniera si può stabilire, che quel ribelle e pravo spirito potesse esser cagione, che credessero gli uomini in un qualche Dio, e nella Provvidenza di lui; che si persuadessero, che premj alle virtù, e a' vizj gastighi fossero dagli Dei decretati; e che una costante opinione nudrissero della immortalità dell' anima, e degli stati, è luoghi diversi dell' altra vita; massime, che per sentenza di tutti, sono lo stimol maggiore al viver retto, e ordinato, e a seguire principalmente la onestà. Falso è perciò certamente questo ripiego, se non volessimo interpretarlo, che ancora il Demonio concorse coll' opera sua alla corruzione della vera Religione; intorno a che niuno moverà dubbio. Se dunque la Setta Idolatrica, qualunque si sia, colla Setta degli Atei si paragoni, non v' ha dubbio, che una massima differenza si troverà fra di esse, colla peggio sicuramente di questa. Ma a ben' intender la cosa, necessario sarebbe il confrontare l' Idolatria coll' Ateismo; non già alla guisa che praticò il Bayle, ma come il Barbeiraco nelle sue note al Pufendorfio osservò giustamente, che dovea farsi; cioè non distinguendo solamente gli effetti, che dall' Idolatria, e dall' Ateismo propriamente, e immediatamente provvengono, da quegli effetti, che dalla natura, e condizione degl' Idolatri, e degli Atei derivano; ma ancora e porre gli Atei, e porre gl' Idolatri degli affetti, e propensioni della loro Setta dotati, e dai proprj loro principj ed idee, dalle occasioni, e circostanze lor proprie guidati, e mossi; di maniera che non d' altro si facesse paragone tra loro, che del punto solo della Religione. Altramente facendosi, si anderebbe a pericolo di apporre indebitamente all' Idolatria, e all' Ateismo tutte quelle af-

le affezioni, ed effetti, che dovrebbero anzi alla naturale inclinazione di alcuni attribuirsi, all' educazione degli uomini, al costume de' paesi, a certe particolari circostanze, e ad altre cagioni, che nulla han che fare coll' Idolatria, e coll' Ateismo. Ciò fatto, e chi non vede subitamente, che la vince la Religione, qualunque ella si sia, se in qual Religione si voglia, e sia pure la più imperfetta, tanti impulsi si trovano alla Naturale onestà, e virtù, de' quali l'Ateismo non ne ha neppur uno? Ovidio nell' ottavo delle Metamorfosi introducendo un certo chi a dubitare della Natura degli Dei, fa, che tutti gli Uditori al primo tratto ne stupiscano, e gravemente ne inorridiscano, e ad una voce riprovino il pazzo pensar di colui; e soggiugne.

Ante omnesque Lelex, animo maturus & ævo,
Sic ait: immensa est, finemque Potentia cæli
Non habet, & quidquid superi volvere, peractum est.
Cura pii Diis sunt, & qui coluere coluntur.

Virgilio nel sesto descritte le pene degli scellerati, e l'Inferno, quel memorabil detto vi aggiunse:

Discite justitiam moniti, & non temnere Divos.

Tito Livio fa dire a Camillo: *Invenietis, omnia prospera evenisse sequentibus Deos, adversa spernentibus*. E Orazio finalmente (per tacerne altri moltissimi, ed anche più noti) nell' Oda 4. del terzo libro

Dii multa neglecti dederunt
Hesperiæ mala luctuosæ.

LXXI. Nè parlavano i Gentili in que' detti diversamente dal loro credere; poichè si mostrano i Padri persuasi, che così credessero, dove parlarono delle sembianze degli accennati principj conservate da' Gentili, nella loro credenza. Noti sono que' versi di Prudenzio nell' Apoteosi:

Et quis in Idolio recubans, inter sacra mille,
Ridiculosque Deos venerans sale, cespite, thure,
Non putat esse Deum summum, & super omnia solum?
Quamvis Saturnis, Junonibus, & Cytheræis,
Portentisque aliis, fumantes consecret aras:

Atta-

Digitized by Google

Attamen in cælum quoties suspexit, in uno
Constituit jus omne Deo, cui serviat ingens
Virtutum ratio variis instructa ministris.

Origene poi disputando contra Celso gli concede nel libro settimo, che dai Gentili ancora si parlò della vita beata serbata alle anime beate, e sono celebri appresso di loro, come luoghi assai più felici di questa Terra, i Campj Elisj, e l'Isole de' Beati. Dicon lo stesso e Giustino Martire nella esortazione ai Gentili, e Tertulliano nell' Apologetico, e Minucio Felice nell'Ottavio, e Teofilo Antiocheno, e finalmente il magno S. Giovanni Grisostomo, il quale nel libro secondo contro gl'Impugnatori della vita Monastica discorre della vita futura in questo modo secondo i principj degli Etnici, e il costante perpetuo consenso di tutte le Nazioni. *Etsi enim tu Gentilis es, hanc tamen Orationem nostram suscipies. Audis sæpe Cocytos, & Pyriphlegethonas fluvios, & Stygis undam, & Tartarum, tantum a terra distantem, quantum hæc ipsa distat a cælo. Et si enim hæc, ut erant, narrare non potuerunt Græci, utpote propriis moti ratiociniis, nec non Traditionibus Nostrorum male acceptis, attamen imaginem quamdam Judicii acceperunt. Itaque invenias & Poetas, & Philosophos, & Oratores, atque omne Scriptorum genus hac de re philosophantes. Audis autem & Elysium campum, & Beatorum insulas, & prata, & myrtos, & auram tenuem, odoremque suavissimum, choros item ibi commorantes, amictos stola candida, choreas agentes, atque hymnos quosdam concinentes: ac universim malis, & bonis post obitum repositam pro meritis retributionem.* E di nuovo, e non men chiaramente nella quarta predica sopra di Lazaro: *Ne igitur putemus res nostras hujusce vitæ termino circumscribi; sed credamus fore Judicium, & Remunerationem omnium, quæcunque hic a nobis geruntur. Nam id est adeo manifestum, perspicuumque cunctis, ut & Judæi, & Gentiles, & Hæretici, breviter, quisquis est homo super his consentiat. Quamquam enim non quemadmodum decet de Resurrectione sentiant omnes, attamen de Judicio, deque pænis, & de Tribunalibus, quæ illic sunt, omnes consentiunt, illic esse aliquam eorum,*

Digitized by Google

rum, *quæ hic geruntur*, *Remunerationem*. Così è vero, che appresso gl' Idolatri tutti sempre si conservò la dottrina della vita avvenire, e de' suoi diversi stati, quanto almeno sembrava necessario per conservar in buon ordine la Società. Concedo, che molte volte operaron coloro contro alle leggi della virtù, e dell' onestà: ma non dovevasi di tutto darne la colpa all'Idolatria; e men d'ogni altro doveasi dal Bayle; se niuno ha mostrato più di lui, che gli uomini operano di raro secondo i principj, che dicono di professare.

LXXII. Ma non più dell' Idolatria, di cui non so il Difensore; bastandomi d'aver provato, che il Sistema certamente imperfetto di lei non arriva mai al grado d' imperfezione della Stoica Morale. Anzi chi tiene, che gli Stoici in virtù del loro Sistema, e senza badar punto a que' due principj della Divina Provvidenza, e dell' immortalità dell' anime, potessero giugnere a un altissimo stato di virtù, e di perfezione, dee scioglière que' tanti argomenti di moltissimi illustri Scrittori, co' quali contro del Bayle è stato dimostrato, non bastare la cognizion sola dell' onestà, ma qualche Religione esser necessaria, non dirò a mantenersi di continuo costante nella virtù, ed a fuggire ogni macchia di vizio, ma solamente a formare un ordine di civil Società, e a mantenerlo. Non dissero sempre gli antichi Atei, e nol dicono i moderni, che la Religione fu un acconcio ritrovato de' Politici per conservare la Società? E appunto per questo, secondo il modo di pensare degli Atei, Società d' Atei non è possibile: E se questa non l'è, neppur l'era certamente quella di Stoici, Atei del tutto manifesti. Ma que', che non possono Società comporre, come dirannosi di virtù dotati? L'ordine della Società dipende dalla probità di quelli, che la compongono. Se non poteano gli Stoici formare Società veruna, veruna felicità non potevano avere, nè conservare. Qual felicità può l'uomo trovare, dove niun ordine fisso sia, niun regolamento, e niuna forma di retta vita, e felice? Nè a provare, che sia possibile Società fra gli Atei, si produca, col Wolfio nella sua Teologia Naturale, l'esempio degli

gli

gli Atei Cinesi; poichè un tal esempio non è a proposito. Il Popol Cinese non è Ateo altrimenti, ma Idolatra quant' altri mai. I più Nobili, che si tengono per più dotti del resto, è vero, che niuna Divinità ammettono, che libera sia, che intelligente, che dalla materia distinta; ma costoro sono pochissimi a fronte del Popolo, ch' è senza numero; nè son dessi, che compongano la Società de' Cinesi. Ma fosse pur anche possibile un'ordinata Società di Atei; niente di pro ne verrebbe agli Stoici principj, ed opinioni: che allora dovrebbe provarsi primieramente, che fosser coloro tenuti a dovere dall' imperio, ed autorità di quell'Idolo immaginario degli Stoici, la sempiterna, e immutabile onestà, la quale non fu giammai, che nelle declamazioni di que' pazzi. E quando ancora si concedesse, che distinguesser quegli Atei colla Ragion naturale le azioni giuste dalle non giuste, solamente però dalle Leggi civili proverrebbe l'esercizio delle medesime, e tutto l'obbligo d'eseguirle: e in tal caso, almeno in quanto alla pratica, il sistema dell'Obbes sarebbe il vero, lo Stoico non mai. Imperocchè se le Leggi civili fossero necessarie (come il sarebbero senza dubbio) a conservare la Società di quegli uomini, ecco a un tratto, che più non è, che più non si *presenta*, che non ha più forza, nè utile, quell' *onestà immutabile*, *e sempiterna*, che gli Stoici s'immaginarono, col corredo di tanta *autorità*, e di tanto *impero*.

LXXIII. Ma il tutto in poco stringiamo. Che altro, di grazia, è mai quella sempiterna, e immutabile onestà degli Stoici, se non la stessa necessaria Natura delle cose, cioè la mente infinita, l'anima del Mondo, la legge bensì della Natura, ma nulla distinta dalla Natura medesima, dalla intelligenza, dall'estensione, e dalla infinita unità; e in conseguenza quella legge di Natura, e quella infinita, e immutabile onestà, spiegata bensì colle frasi Cartesiane, ma dagli Atei Spinosiani difesa? Mercecchè se ateo è il Sistema Spinosiano, quantunque Spinosa quella sua universale Natura la nomini Dio, e sotto i termini d'intelligenza, e di estensione la consideri veramente, e la celebri; ateo ancor certamente egli è,

e lo fu, il Morale Sistema degli Stoici, i quali non più che moralmente la stessa Natura (che la credettero l' unità) investigando, con moral frase la nominarono *sempiterna immutabile onestà*, e col solo attributo la decorarono di autorità, e d' imperio. Poichè in qualunque Filosofia, dove non ammettasi o la Creazione, o un Agente almen libero, e intelligente, dalla materia, e dagli effetti realmente distinto, vi ha un vero Ateismo, come il confessò lo stesso Cudwort nel suo Sistema intellettuale, che pur fu il difensore di molti Filosofi antichi. Dunque gli Stoici, che vera Creazione non ammisero, nè intellettuale, e libero Agente, dalla materia, o dall' unità, e dall' anima del Mondo, e dagli effetti realmente distinto, benchè di tali cose trattando, declamassero sempre come pazzi; dunque gli Stoici (dico) furono Atei. Imperciocchè quella sempiterna, e immutabile onestà da lor celebrata non la facevano certamente creata, o da un distinto, e libero Agente prodotta; era dunque increata: ma non era però il vero Dio, poichè dall' idea di Dio non possono levarsi, nè considerandone la natura prescinder si può dagli attributi essenziali suoi, e spezialmente da que' due, che dagli Stoici si negavano, la Libertà, e la Provvidenza. Era dunque una cieca, dirò così, natura di tutte le cose, o sia un' anima infinita dell' infinita materia, era un' infinita unità, nella quale tutte le cose andavano a risolversi, oratoriamente spiegata da' Platonici, dialetticamente dagli Aristotelici, moralmente dagli Stoici, alla Cartesiana dagli Spinosisti. Vitichio per certo, e Buddeo, e tant' altri rinomatissimi Scrittori ad evidenza provarono, che niente più all' Ateismo degli antichi Filosofi aggiunse Spinosa, che il metodo geometrico. Se però un tal Sistema colle formole espresso di Spinosa nè si loda, nè si ammette, e perchè mai nel farne confronto colla morale dottrina de' Cristiani sarà ammesso, e lodato sol tanto che, quasi velo, gli si stendano sopra le Stoiche frasi, come a temprare con onesta maniera appresso il volgo imperito la deformità della dottrina? Ma nel proposito mio ragiono così. Quella sempiterna, e immutabile onestà, che cele-

celebravasi dagli Stoici, niuno incuteva timore ai trasgressori della Legge naturale: dove timore non sia, niuna forza hanno le Leggi: dove le Leggi non hanno forza, ordinata Società non può darsi: dove ordinata Società non si dia, niuna affatto felicità vi può essere, nè introdurvisi, nè conservarvisi. Dunque dalla Morale Filosofia degli Stoici, che niun' altro ajuto a sostentare le Leggi propone, fuorchè quella sua immutabile onestà, veruna sperar non possiamo felicità in questa vita. A suo luogo poi diremo dell' imperterrito animo degli Stoici nello scompiglio, e sovvertimento di tutta la Società.

LXXIV. Si ha a parlar'ora della Morale Filosofia de' Cristiani rispetto all'ordine, e alla felicità della Società, da cui la felicità de' privati sommamente dipende. Questa Filosofia adunque ha per massima, che un Dio sommo vi sia, e sempre sia stato, e fosse prima di tutte le cose, semplicissima Intelligenza, che tutto sa, Volontà, che tutto può, di tutte le cose governatore, delle azioni supremo Giudice, e delle Leggi all' uomo fatte giustissimo difensore: Che gli uomini ad immagine, e similitudine sua egli creasse, e d' uno spirito perciò immortale gli animasse: Ch' egli di tutte le cose sia l' unico fine, a cui gli uomini non altramente giugner potranno, che coll' esercizio delle virtù; e giunti a lui uno stato beato conseguiranno, che porta seco una felicità perfettissima: e pel contrario i nemici di quelle virtù co' meritati supplicj e pene saranno puniti dallo stesso Dio Vendicatore, e Giudice. In quanto poi alla Società la stessa Moral de' Cristiani stabilisce, che l' uomo a tre cose vivendo, necessariamente abbia l'occhio, a Dio, a se stesso, al suo Prossimo; e che i doveri suoi verso d' essi, da radici diverse propagandosi, cioè da' tre amori, di Dio, di sè, della Società, che i fonti sono delle umane operazioni, gli dee recar tutti e tre ad armonia, e ordinata proporzione, acciocchè alla vera legge, e condizione della Natura si conformino. Da quei tre amori così ordinati, ovvero dall' armonia di quelli, la quale agevolmente coll' ajuto della Cristiana legge si può nell' ani-

mo insinuare, acciocchè il disordinato amor nostro (cagione di tutti i mali) non si arroghi il dominio, che non gli si dee, sopra degli altri, un bellissimo ne nasce, e felicissimo stato di Società, nella quale ognuno degli uomini, che la compongono, può mantenersi felice. Ma perchè quell'armonia regolatissima dalle Leggi concertata, non discordi giammai, la medesima Cristiana Filosofia i suoi Littori mette in veduta, il timore cioè, e le pene per quelli, che ardissero di disordinar quel concerto, e quella ben intesa proporzione, e la felicità per tal guisa assicurata sia della Società. Sentiamo quanto mai bene esprima tutto questo Prudenzio nel secondo suo libro contro Simmaco:

Nonne hominem ac pecudem distantia separat una;
Quod bona Quadrupedum ante oculos sita sunt? ego contra
Spero, quod extra aciem longum servatur in ævum.
Nam, si tota mihi cum corpore vita peribit,
Nec poterit superesse meum post funera quidquam,
Quis mihi Regnator cæli? quis Conditor orbis?
Quis Deus? aut quæ jam merito metuenda Potestas?
Ibo per impuros fervente libidine luxus:
Incestabo toros: sacrum calcabo pudorem:
Inficiabor, habens aliquid sine teste propinqui
Depositum: tenues avidus spoliabo Clientes:
Longævam perimam magico cantamine matrem.
Tradat anus Dominum dilata morte secundum.
Nec formido malum; falluntur publica jura
Lex armata sedet; sed nescit crimen opertum:
Aut si res pateat, Judex corrumpitur auro.
Rara reos justa percellit pœna securi.
Sed quid ego hæc meditor? revocat Deus ecce severa
Majestate minax: negat interitura meorum
Post mortem momenta operum. Non, occidet, inquit,
Interior qui spirat homo; luet ille perenne
Supplicium, quod subjectos male rexerit artus.

Ecco la vera autorità, e quell'imperio, che può in Società tener l'uomo, e non già quel fantasma chimerico della sempiter-

Digitized by Google

piterna immutabile onestà immaginato dagli Stoici; le cui forze non erano tali, che gli uomini temer le potessero, e star per questo in dovere. Ma rispetto alle Leggi nella Cristiana Morale prescritte, di più perfette iò non credo, che potessero stabilirsi per l'acquisto, e la conservazione dell'umana felicità; e quindi fu, che neppure quegli empj uomini, Trifone, Celso, Porfirio, Luciano, Giuliano, che i nostri Misterj preser per mira de' loro dardi, e de' loro scherni, malamente non giudicarono della nostra Morale. L' unico (ch' io sappia) tra i moderni è il Bayle, che mal pratico (come da molti è stato osservato) della Cristiana Religione, nè sapendo distinguervi ciò, ch'è precetto, da ciò ch'è consiglio, o ciò, ch' è consiglio, e non più, giudicandolo per precetto, scrisse, che una Società di Cristiani, i quali osservassero le Leggi loro, era impossibile. Ma nel soggetto nostro nè de' consiglj, nè de' precetti, ma de' principj della Cristiana Morale trattar dobbiamo, a confronto de' quali i morali principj degli Stoici e voti, e da nulla, e spregevoli, e inutili, e affatto inetti diciamo non tanto a conservare, ed accrescere la felicità della Società, come fino ad ora abbiam dimostrato, ma ancora (ch'è il punto primario della controversia, e che passiamo a mostrare) a sminuire l'infelicità degli uomini.

LXXV. Si dia per possibile una regolata d' uomini Società senza principj di Religione, e senza ancora Civili Leggi, che pure fin presso gli Obbesiani sono per la Società un necessario legame: si dia che esista veramente quell' *immutabile sempiterna onestà* degli Stoici col treno di quel suo imperio, e di quella autorità sua: si dia finalmente, che l' uomo da tale imperio, e da tale autorità non solo ottener possa, ma ottenga ancora di fatto, quanta mai virtù gli bisogna (che non nego di sapere, e non senza ammirarli, di moltissimi moderni e Uomini, e Matrone, conversanti fra lor di continuo amichevolmente, e morrebon piuttosto, che offender d' un neo la santa onestà; e ciò non per altro impulso, che di quel decoro, che la nobiltà della nascita loro, e la lor

con-

condizione accompagna); dato tanto, e chi nondimeno può immaginarsi ragionevolmente, che questa *sempiterna immutabile onestà* possa gli uomini consolare in quel modo, che può la speranza de' beni della vita futura; e quando ancora (per ipotesi) cotesti beni fossero immaginarj, e non già quali se li tien l'uomo per certo? Come mai scemeranno del pari la infelicità e una Filosofia, che nulla dà da sperare, e da aspettare, e un' altra, che promette una somma, interminabile, perfettissima felicità? Sarebbe in un maschio errore chi si pensasse, che a sminuire l'infelicità necessaria non fosse la speranza. Imperciocchè qual cosa è altro lo stato infelice, che quello stato dal quale esser tratto vorresti? Dunque sollevarti non puoi nella condizione di quello, fuorchè sperando d'esserne tratto: dunque l'atto, con cui, migliori la tua infelice condizione, è quella stessa speranza di passare a condizion più felice. Ma in quell' idolo dell' *Onestà sempiterna e immutabile* niun altro attributo, che l'autorità, e che l'imperio, siamo avvisati, che ammettere cogli Stoici non bisogna: dunque niun' attributo aveva quell' Idolo, che fomentar la speranza potesse di cambiar quello stato infelice. Gli è certo, che quell' imperio, il quale temprato non sia dalla podestà di beneficare, è un imperio, che sol' odio produce, e che di sua natura ingerisce suggezione, e timore: dunque nè amore può conciliare, nè promovere speranza veruna; e niuno per conseguenza contento, che dell' amor solo, e del solo utile è frutto; poichè l'utile da benefizio unicamente dipende o ricevuto, o da riceversi; e tal benefizio nè puoi ricevere, nè sperare da chi non abbia altra possanza, che autorità, ed imperio. E appunto era così, per confession degli Stoici, quella sempiterna, e immutabile onestà loro; e però niente acconcia ad alleggerire i momenti infelici della vita.

LXXVI. Fingi per lo contrario, che i Cristiani in una calamitosa circostanza si trovino, che o in verun modo non possano declinare, o il possano solamente con danno della virtù, e dell' onestà. A trarsene fuori, o a sollevarsene almeno,

no,

no, qual cosa hanno eglino a fare? Essi sì, che nelle soprannaturali verità della Religione Cristiana hanno principj, e dogmi assai chiari, onde intendere a un tratto tutto il sistema della presente provvidenza, e l' origine dell' infelicità, e capir facilmente, che non senza perchè in quelle angustie si trovano. Ma oltre quelle verità, qual altra cosa è loro insegnata dalla Cristiana Morale? E' loro insegnato come la morte non è infallibilmente il fine di tutte le cose; ma che dopo la presente un' altra vita ha da succedere beatissima, promessa alla virtù, all' onestà, ed a' seguaci della vera Legge, della quale entreranno dopo i corti giorni presenti in possesso, se i loro doveri avranno compiuti. Elegantissimamente Prudenzio nel secondo contro di Simmaco:

Sed facilis Fidei via provocat, Omnipotentem
Credere; qui bona non tantum præsentia donat;
Sed ventura etiam, longisque intermina seclis
Promittit; ne totus eam resolutus inane
In nihilum, pereamque brevem post luminis usum,
Hæc igitur spondente Deo, quis fortis & acer,
Virtutisque capax, breve quidque perennibus in se
Prætulerit? vel quis sapiens potiora putarit
Gaudia membrorum, quam vivæ præmia mentis?

E di facile veramente l' umana Ragione insegna a' Cristiani, che non è del tutto infelice colui, che lo è per pochi momenti, e da una felicità di momenti infiniti è aspettato, ma che sì bene estremamente è quegli infelice, e miserabile, che brevissima felicità si gode, per soffrir poi eterne angustie, e tormenti. E conoscono essere del primo ordine i coltivatori della virtù, e della sventurata onestà; e dell' altro gl' iniqui. Nè Cristiano essendovi così perduto, che coll' ajuto d' un vero pentimento, e colla grazia Divina sperar non possa la remission de' suoi falli; niuno v' ha ancora, che dopo le tenebre attender non possa la luce, e passata la burrasca, il sereno; e con tal pensiero in mente niuno v' ha che non possa addolcire il presente dolore, e scemare le infelicità della sua vita; conoscendo che il passaggiero leggier suo travaglio,

e pa-

Digitized by Google

e pazienza gli lavora una ricompensa d' immensi premj, e che non sono degne le presenti cortissime calamità di venir paragonate con quella gloria futura, che si manifesterà ne' professori dell' onestà, e delle altre virtù. Posti questi sicurissimi principj della Morale Filosofia de' Cristiani, che, come fermi abbastanza, e come certi, non credè il Maupertuis di doverli provare, con tutta ragione e' conchiuse, che con que' mezzi medesimi, co' quali arriviamo ad acquistarci l' eterna soprannaturale felicità, possiamo del pari aumentarci lo stato felice di questa vita, o l' infelice almeno alleggerirci.

LXXVII. E che sa dire il Sig. Zanotti in contrario? Io me l' aspetto; strane cose e' dirà, nè componibili in modo alcuno colle Dottrine della Cristiana Morale. Egli risponde, che la Filosofia de' Cristiani sembra bensì più perfetta; perchè più eccellenti premj promette; ma che l' aspettazione di questi non è co' motivi dell' operar de' Cristiani necessariamente connessa. Ecco le sue parole, come stanno nel capitolo sesto del suo Ragionamento alla pag: 282. *E già mette l' Autor Francese in confronto le speranze che offre la Filosofia degli Stoici, con quella, che porge la Filosofia delli Cristiani, la qual mostra all' uomo una certa incomprensibile, e soprannatural beatitudine, e benchè gliela mostri di lontano, comincia però egli già da ora in certo modo a goderne, pascendosi intanto della speranza. E' certo che a petto d' una aspettazione così magnifica nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura, e non che la Filosofia degli Stoici, ma qualunque altra (foss' anche quella tanto sublime, e divina de i Platonici) dovrebbe tacersi dinanzi a quella de' Cristiani, nè sperar più di potere guadagnare gli uomini nè con promesse, nè con lusinghe.... Quantunque però ne sia così nobile, e così lieta l' aspettazione, e sommamente, e più che non può dirsi, vaglia a confortar l' uomo, e a rallegrarlo; vegga tuttavia l' Autor Francese di non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno. I quali protestano d' esser disposti ad operar virtuosamente anche senza una tale aspettazione, di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù, e allora solo si stiman*

per-

Digitized by Google

perfetti, quando sono così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbono di servir l' onestà, la quale è Dio stesso, paghi di sol servirla. Ed essendo i Cristiani di questo animo, non so, perchè dovesser burlarsi di quei Filosofi, i quali non conoscendo la grandezza de' beni eterni, pur protestarono di voler servire alla sola onestà, ed esser lieti, e contenti di essa sola. Il che farebbero i Cristiani anch' essi, se lor mancassero quelle lor celestiali, e divine speranze. Fin quì egli; e credo bene che contra l' intenzion sua, e come a caso, gli sieno tali cose cadute dalla pena; poichè non può mai essere, ch' egli abbia voluto estollere fino al Cielo la Filosofia degli Stoici, la più fiera nemica della Religione Cristiana, fin tra gli altari, e sotto gli occhi di questa; e questa medesima del suo più nobil premio, e della sua preziosa prerogativa; la speranza cioè dell' eterna mercede, farla vedere spogliata, perchè più spregevole, più difforme, e più abbietta comparisca in faccia della lodata nemica sua. E infatti, che la mente di lui, come suonano le parole, non sia, non avremo da dubitarne, se osserveremo a ciò ch' egli scrisse nel quinto antecedente Capitolo, dove opponendosi alle maraviglie, che fa il Maupertuis, perchè gli Stoici senza Religione dessero leggi di costumi, e i Cristiani senza d' esse non abbian potuto altrettanto; ottimamente, e col senno maggiore avvertì, che *i Cristiani si studian d' essere non solamente virtuosi, forti, giusti, temperanti, mansueti, liberali, cortesi, a che aspiravano anche gli Stoici; ma vogliono ancora, che queste loro virtù, sopra l' ordine della natura alzandosi, e vestendosi d' un abito soprannaturale del tutto, e celeste, gli rendan degni di una certa, incomprensibil felicità, a cui le naturali forze non giungono, nè così alta speranza avevan gli Stoici. I quali però poteano contentarsi di seguir l' onestà, che conosceano, ed essere naturalmente virtuosi: laddove i Cristiani nè debbon, nè posson essere di ciò contenti; e volendo che la loro virtù sia d' un altro ordine, bisogna, che la cerchino per altri mezzi, però nell' accordar le regole dei*

Digitized by Google

costumi hanno bisogno della voce, degli inviti, e delle promesse d' un Dio. Egregiamente, savissimamente, ottimamente si portò il Sig. Zanotti scrivendo così. Ma come, di grazia, s' accordan con queste parole quell' altre tanto vicine, che *i Cristiani nè debbon, nè posson esser contenti di seguir la sola onestà naturale, la quale essi cercano seguendo la voce, e gl' inviti, e le promesse di un Dio*; e quell' altre, che *i Cristiani protestano d' esser disposti ad operar virtuosamente anche senza l' aspettazione del premio eterno, e che allora si stimano perfetti, quando sono così disposti?* Per quanto io l' abbia desiderato, capito non ho mai come possano conciliarsi cose fra loro talmente opposte. Imperciocchè quegli, che abbisogna *della voce, degli inviti, e delle promesse d' un Dio*; quegli che *nè dee nè può essere contento della sola naturale onestà*, quegli al certo non potrà mai protestare, che non abbisogni d' una tal *voce*, di *tale invito*, di tale *promessa*, nè potrà mai idearsi *d' esser perfetto, quando è così disposto d' operar virtuosamente* per la sola onestà, *senza seguir la voce, gl' inviti, e le promesse d' un Dio*: cosa, che non può (vaglia il vero) accordarsi col Sistema de' Cristiani. E non si parla già quì de' precetti Stoici, che altri ancora paragonaron co' nostri; ma solamente de' principj della stessa Stoica Filosofia, o a dir meglio di que' della Morale Cristiana, che dalla Stoica non si ammettevano. Forse che un Cristianesimo ci fingeremo senza l' aspettazione de' beni eterni? una Filosofia Cristiana senza la speranza de' beni dell' altra vita? Non rinchiuderà il Cristiano Sistema e necessariamente, e sempre i premj, e i gastighi della vita futura? Pensamento egli è questo disparatissimo dalla verità; ma oltre il conoscerlo per tale non doveva forse il Sig. Zanotti avvedersi, che con ipotesi di tal sorte egli disputava fuor dell' ipotesi del Maupertuis, e certi principj si proponeva, che a quei s' opponevano, che il Maupertuis con tutta ragione presuppose? Gli è vero, ch' egli prescinde da' Misterj soprannaturali della nostra Fede, e propone per atto a sminuire l' infelicità della vita il Cristianesimo, considerato, nella maniera, che anticamen-

te ri-

te riputavasi, come una Setta soltanto Filosofica; ma non è perciò, che con tutta ragione egli non giudichi, che nel Sistema della Cristiana Morale l'aspettazione de' premj dell'altra vita, quale articolo di necessaria credenza incluso non sia. Imperocchè cercando il Maupertuis qual delle due Filosofie Morali o quella degli Stoici, o quella de' Cristiani più idonea sia ad alleggerire l'umana infelicità, e considerando che la prima non offre alcun premio, che s'abbia da attendere, alcuna speranza, alcuna aspettazione di godimento, e che l'altra porge ai buoni la speranza d'una perfetta felicità; legittimamente ne ha inferito, che questa, e non quella, è atta al suddetto fine. Contro di questo discorso e che ripiglia il Sig. Zanotti? Fa che i Cristiani non temano di *protestare*, che *non vogliono aver bisogno di* quella *aspettazione per seguir la virtù*, e che senza d'essa operarebbero anche virtuosamente, e di essere così disposti, che *quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni pur sarebbono contenti della virtù*, *e seguirebbono di servirla*; anzi (e questo è lo sbaglio di tutti maggiore) che *allora solo si stiman perfetti i Cristiani*, *quando sono così disposti che seguano di servir l'onestà senza una tale aspettazione*. Ma questo egli è appunto lo stesso, che se uno, per impugnare la Morale degli Stoici contro del Sig. Zanotti, introducesse coloro a protestare espressamente di non volere aver bisogno di quella *sempiterna incommutabile onestà* per operare virtuosamente, e solamente allora stimarsi perfetti Stoici, quando sono disposti a far bene, senza che abbiano ad essa il minimo riguardo. Questa lepida foggia di disputare darebbe certo un allegro trattenimento ai Lettori. Egli il Sig. Zanotti mette in bocca a' Cristiani un tal parlare, come se l'aspettazione de' futuri premj fosse, per così dire, una cosa accidentale, e una giunterella di poco rilievo al Sistema della Morale Cristiana, il quale nè più nè meno avesse la sua forza senza quella speranza, ed aspettativa. Ma lasciando di dire, che questa ipotesi è da sè contraria all'esperienza; poichè la maggior parte de' Cristiani appena è disposta a lasciarsi condurre alla

virtù dall' aspettazione, dall' allettamento, dalla speranza de' premj eterni, e ritirar dal peccato, e dal timore degli eterni supplicj; tanto è falso, che la virtù professasse, senza la celeste ricompensa; aggiungo solamente che il Sig. Zanotti per mettere in riputazione la Stoica Morale, ha supposto per cosa, che nella Morale Cristiana non importi, quella che importa assaissimo: poichè se i Cristiani potessero non curarsi dell' aspettazione della vita futura, e del premio della virtù, stò per dire ancor' io che non resterebbe più ad essi ragione da seguire a spregiare, e a beffare la Morale Filosofia degli Stoici.

LXXVIII. Sappiano però, e m' intendano coloro, i quali avessero fatto pensiero di servirsi in mala parte dell' autorità del Sig. Zanotti, che a niun partito, a niuno affatto, si può levare dal Sistema della Morale Filosofia de' Cristiani la speranza de' premj celesti. Imperocchè sebbene gli uomini *in* quanto solamente son ragionevoli, in obbligo siano d' operar sempre uniformamente ai Dettami della Ragione, e tal pure sarebbe l' obbligo loro, ancorchè non vi fosse la Religione Cristiana, e nessun' altra; onde giustamente potrebbero, anzi dovrebbero protestare di seguir la virtù, e l' onestà per solo amore di quelle; una volta però che suppongasi, esser essi Cristiani, non potendo eglino prescindere da quel motivo del loro operare, cioè dal premio, non possono neppur *protestare di non volere aver bisogno* di quel motivo, e di quel premio: che il protestare un Cristiano di non aver bisogno di quel motivo delle sue rette, e regolate azioni, lo stessissimo sarebbe, che se un Cristiano protestasse di non esser Cristiano; protesta affatto contraddittoria. Il fatto è, che i Cristiani in qualunque età, in qualunque tempo, in quale stato si vogli, han sempre creduto d' avere a operare virtuosamente col riflesso a quegli eterni contenti; poichè ogni giorno cantano quel versetto del Salmo CXVIII. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem.* Leggono quelle parole al Cap. V. di S. Matteo. *Merces vestra copiosa est in Cœlis*, e quelle al X. *Mercedem justi accipiet*

piet .... Non perdet mercedem suam. Sanno quelle di S. Paolo agli Ebrei al Cap. II. dove di Mosè così scrisse: *Aspiciebat in remunerationem*, quelle a' Filippesi Cap. III. *Nostra conversatio in cælis est*, e l' altre nella prima ai Colossesi Cap. I. *Propter spem, quæ reposita est vobis in Cælis*. Non ignorano quell' altre parole dello stesso Apostolo nella seconda a Timoteo Cap. I. *Scio cui credidi; & certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem*. Hanno in mente scolpito quel luogo della epistola seconda di S. Giovanni: *Ne perdatis quæ operati estis, sed ut mercedem plenam accipiatis*; e quello dell' Apocalissi nel Cap. II. *Reddere mercedem servis tuis Prophetis*: Ed hanno pure in memoria quanto stà registrato ne' Libri Liturgici, e da tutte le Chiese, e ne' Concilj Ecumenici è ripetuto, che tutti i Santi a tanti crudelissimi tormenti si sottoposero per assicurarsi della beatissima palma del Martirio, che per Dio i proprj corpi abbandonarono a' supplizj per divenire eredi della gloria di lui, e che vi duraron costanti per conseguire l' eterna vita. Ripetono ogni dì il simbolo della lor Fede, in cui protestan di credere *la remission de' peccati, e la vita eterna, e di aspettare la vita del Secolo futuro*, e questo lo credono in quella maniera medesima, che credono un *Dio onnipotente Creator del Cielo, e della terra*. E siccome impazzirebbe chi si dasse a credere, che nella Fede Cristiana si potesse prescindere dal Dogma di un Dio creatore, così pure ingannerebbesi di molto chi s' immaginasse; che la Morale Filosofia de' Cristiani prescinder possa dal Dogma della speranza del premio eterno. E la ragione è, che non altro essendo quel premio, e quella mercede, che il medesimo Iddio, o sia la visione, e godimento di lui, dove consiste la beatitudine eterna dell' uomo; se il Cristiano potesse senza peccato prescindere dalla aspettazione di quella mercede, potrebbe ancora senza peccato il Cristiano prescinder da Dio; cosa, che sol pensarvi fa orrore. Aggiugni, che come non puossi piacere a Dio senza fede, così non si può senza speranza; e la speranza Cristiana fa in noi questo effetto, che col riflesso alla futura ricom-

compensa le virtù abbracciamo, e seguitiamo; imperocchè la speranza non è altro, che l'aspettazione de' beni avvenire da conseguirsi colla Divina grazia, e colle opere buone. Anzi di sua natura include la speranza l'aspettazione de' beni dell' altra vita sotto ragion di mercede, così comandandolo Iddio; e poichè questo si dee credere per Fede, così quello dobbiamo aspettare colla nostra speranza; sopra di che tutti i Teologi sono d'accordo. Posto adunque, che i Cristiani protestassero *di non voler aver bisogno del premio ad operar virtuosamente*, verrebbero a protestare di non volere, a virtuosamente operare, aver bisogno di Dio. E se protestassero di credersi allora solo perfetti, quando operano *virtuosamente* senza riguardo veruno al premio eterno, protesterebbero ancora di stimarsi allora solo perfetti, quando operano *virtuosamente* indipendentemente da Dio. Le quali conseguenze come possono mai combinarsi colla nota pietà, e retta maniera di pensare del Sig. Zanotti? Io non l'intendo.

LXXIX. Tanto è poi lontano, che i Cristiani allora solo si stimino perfetti, quando sentonsi così disposti che opererebbero virtuosamente, *e onestamente*, come vuolsi dal Sig. Zanotti, *senza quella aspettazione de' beni eterni*, che anzi tutto all'opposto nelle Sacre Scritture quegli appunto ci sono rappresentati come seguaci della virtù per riguardo alla retribuzione, che per più Santi, e più degli altri perfetti nelle stesse Scritture ci son commendati, e che la virtù con amor perfettissimo coltivarono, come un Abramo, un Mosè, un Davide, e gli Apostoli, i quali, lasciato tutto per seguir Cristo il richiesero *Quid ergo erit nobis?* E Iddio promise loro più ampla mercede sopra gli altri, come abbiamo in San Matteo al Cap. XIX. Nel settimo degli Atti Apostolici leggiamo, che a consolare il Protomartire Stefano, e perchè più intrepido sostenesse il Martirio, *vidit gloriam Dei*. Santa Dorotea stando per morire, *gratias* (diceva) *tibi ago, quia me ad Paradisum tuum vocasti*: e in simigliante occasione un simile ringraziamento fè a Dio Lorenzo, soggiungendo: *Quia januas tuas ingredi merui*. Anzi lo stesso Cristo, di tutte le perfezioni modello,

dello, non soffrì egli, al dir dell'Apostolo nel XII. dell'Epistola agli Ebrei, la propria crocifissione, rimirando alla gloria, che gliene verrebbe; per dimostrarci, che non ci dobbiamo levar mai di mente quella beata nostra glorificazione? Anzi perchè mai Gesù Cristo al Capo V. di S. Matteo disse: *Beati gli umili, i miti, i misericordiosi, i pacifici, i mondi di cuore, i travagliati, gli amici del giusto, e i perseguitati per esso?* Forse perchè *essendo essi così disposti* seguano la virtù, paghi della sola bellezza di lei? o perchè a durare nella pratica di quelle virtù non vogliono aver bisogno d'alcun premio, d'alcuna aspettazione de' beni eterni? No certamente; ma perchè (disse Cristo) *saranno essi consolati, saziati, ritroveranno pietà, saran detti Figliuoli di Dio, possederanno la terra, vedranno Dio, e otterranno il Regno de' Cieli*, abbondantissima ricompensa di tutte quelle virtù. E' certamente stravagante, che mentre Cristo, gli Apostoli, e tutti i Santi Padri esortano i Cristiani a sempre aver gli occhi in quella Patria celeste, per trarne sempre motivo di viver bene, esca persona oggi in pubblico, a divulgare, che allora perfetti saranno, quando all' esempio degl' ingratissimi Ebrei *pro nihilo haberent terram desiderabilem* (Psal. CV.).

LXXX. Io però mi lusingo d' aver penetrato, perchè mai il Sig. Zanotti (uomo per altro dottissimo) sia nell' abbaglio caduto di riputare, che nella Morale Cristiana si possa prescindere dalla espettazione della vita futura. Egli forse incidentemente intese a dire, che le scuole di Teologia ammettono più d'un amore di Dio; ma uno che chiamano d'amicizia, o benevolenza, e un altro, che dicono di concupiscenza: che il primo l' appellano amor sopra tutto, e risguarda Dio in quanto è buono in se stesso, e perfetto; e che il secondo ha Dio per oggetto in quanto è buono per noi, è premio nostro, nostra beatitudine, e causa della nostra felicità: e finalmente che il primo di questi amori è stimato più nobile, e più perfetto dell'altro. Udite a caso queste cose, egli che non è in obbligo di sapere di questi Scolastici arcani, qual discorso ne ha fra sè formato? S'è certamente dato a

cre-

Digitized by Google

credere, che quel primo amore, con cui s'ama Dio perchè buono in se stesso, e perfetto, l'altro amor non contenga col quale si ama lo stesso Dio in quanto è premio, felicità, e beatitudine nostra; come se dar si potesse amor vero di Dio senza la speranza de' beni eterni; e quindi ha pensato che l'altro amore, che Dio riguarda qual cagione della nostra eterna felicità, sia un amor mercenario: E figurandosi di non pensar falsamente, da ciò ne ha dedotto, che più perfetti sarebbero i Cristiani, se sbandito quell' amor basso per mercede, e operando virtuosamente senza esservi allettati dalla speranza degli eterni premj, seguissero ...., non disse Dio, unicamente come buono in se stesso; ma disse peggio: seguissero, diss' egli, unicamente l'onestà, e la virtù. Ognun vede più errori che parole in queste premesse, e conseguenze, ognuno che i soli Elementi della Cristiana Religione abbia appresi. Imperocchè supporrebbe ben falso il Sig. Zanotti, sei mai pensasse, che quell'amore, il quale ama Dio, perchè buono in se stesso, dall'altro amore separar si possa, che lo ama perchè è buono rispetto a noi. E' falso, che mercenario sia quest'amore, con cui si ama Dio, perchè per noi buono sia. Falsissimo (per non dir molto peggio) è falsissimo finalmente, che più perfetti sian quelli, che amano una creatura com'è la virtù, in quanto ch'è onesta, degli altri, che amano Dio, in quanto ch'è buono a noi. E coloro per conseguenza, che non pel fine della mercede, ch'è Dio; ma per amore della sola onestà, ch'è cosa creata, operano virtuosamente, più perfetti di quelli non saranno, che rettamente, e regolatamente vivono, non a riguardo della sola virtù, ch' è cosa creata, ma a riguardo di quella mercede, e ricompensa, che è lo stesso Dio.

LXXXI. E' vero, che dicesi amor d'amicizia l'amar Dio, perchè in se stesso è buono, e perfetto. Ma qual' amicizia può darsi, in cui non vi sia un vicendevole amore; e comunicazione di beni? E' inclinazione da amici lo studiar di fruirsi reciprocamente, come insegna S. Tommaso (III. Dist. 29. Quæst. II. Art. 4.) e da ciò ne diduce, che il perfetto amore

di Dio

di Dio porta seco il desiderio, e l' aspettazione della beatitudine, senza che questo desiderio ed aspettazione lo facciano mercenario; poichè egli è Iddio medesimo, e non già cosa diversa da Dio, che di tal amore è la mercede. Mercenario non era per certo l'amor di Paolo verso Dio; e pure nel terzo Capitolo della sua Epistola a' Filippesi chiamò lucro la beatitudine, e nel quarto della seconda a Timoteo non si guardò dallo scrivere: *tempus resolutionis meæ instat. Bonum certamen certavi, cursum consumavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus Judex.* E due generi d'amor per mercede osservò nel luogo citato l' Angelico Maestro: L' uno è di coloro, che in grazia de' beni temporali fan di virtù professione: E costoro sono i veri mercenarj, e privi dell'amor vero di Dio. L'altro è di quelli, che retta, e ordinata vita conducono, in grazia dell' incorruttibile, incontaminata, immarcessibile Eredità (per valermi della frase dell'Apostolo Pietro I. I.) preparata ne' Cieli: E questi o mercenarj non sono, o son di quelli, onde è piena la celeste Reggia di Dio, come si accenna in S. Luca al XV. Molto però acconciamente Santo Agostino nel Sermone CCCXL. dell'Edizion de'Maurini. *Quia gratis amamus, quia oves pascimus mercedem quærimus. Quomodo convenit, gratis amo ut pascam, & mercedem posco, quia pasco? nullo modo fieret hoc, nullo modo merces quæreretur ab eo, qui gratis amatur, nisi merces esset ipse qui amatur.* L' amor dunque di Dio come buono, e perfetto in se medesimo non esclude l' amor di Dio come buono rispetto a noi; ma sono diversi gradi del medesimo amore, de' quali il più perfetto seco trae l'altro, che lo è meno. Ma non profaniamo ormai più questi altissimi Misterj implicandoli in una Quistione di Filosofia; e ci basti l' inferirne al proposito nostro, che a pieno torto si giudica dal Sig. Zanotti, e da quanti sono con lui, che non solamente i Cristiani possono non curarsi della espettazione, e speranza de' celesti beni, ma che que'di loro hanno da dirsi i più perfetti, che non la curano. Imperocchè se i falsi Mistici condannati

Digitized by Google

vengono da' Teologi, dai Padri, dalla Chiesa, e sino dal senso comune, perchè distinguendo l' amor di Dio in quanto è buono in se stesso, dall'amore di Dio in quanto è buono per noi; vogliono, che solo il primo, e non il secondo, detto da essi mercenario, si ammetta; quanto più sarà pericolosa quella opinione, che stabilisce per più perfetti que' Cristiani, che seguono la virtù, e l' onestà per lo merito di esse, che non lo son que' Cristiani, i quali professano la virtù a riguardo del premio, ch'è Dio? Poichè quantunque nel Sistema de' falsi Mistici ingiustamente rigettisi l'amor di Dio, in quanto Iddio è premio, e ben nostro, vi si ammette però come necessario l'amor di Dio, in quanto Iddio è buono in se stesso, e perfetto; di maniera che l'obbietto amato non è mai altri che Dio; nè sembra che in quel Sistema s'ommetta l'amor del premio fuorchè per amar Dio. Ma se per l'amore della virtù si ammetta l' amore del premio, viene allora ad ommettersi l'amore del Creatore per amare una Creatura, lasciando noi d'amar Dio, per amar la virtù; poichè nella Morale Cristiana non avvi altro premio che Dio.

LXXXII. Ma *i Cristiani* (soggiugneva il Sig. Zanotti) *protestano d' esser così disposti, che senza l' aspettazione de' beni eterni seguirebbero l' onestà, la quale è Dio stesso, contenti di essa sola:* e prima avea detto in quel medesimo Capitolo: *Il precetto degli Stoici di dover anteporre a tutte le cose l' onestà, non mi par tanto contrario a quello de' Cristiani: amerai Dio sopra ogni cosa, che è quanto dire: ad ogni cosa anteporrai Dio. Perciocchè Dio è l' onestà istessa*. Ma cosa dic' egli mai, che appresso i Cristiani l' onestà istessa sia Dio? che l' onestà fosse Dio degli Stoici, l'accordo, appresso de' quali e Dio, e Fato, e Fortuna, e Provvidenza, e inalterabile collegamento di cose, e sempiterna immutabile onestà, ed altri siffatti termini, erano nomi bensì diversi; ma nomi, che la stessissima cosa significavano. Ma non così appresso de' Cristiani, secondo i quali l' onestà non potrebbe tenersi per Dio, senza che all' immutabile essenza sua accoppiasse l' intelligenza, la volontà, la podestà creativa, la sostanza distinta da qualun-

que

que creata cosa, la beneficenza, la liberalità, ed altri attributi, che nell'idea della sola onestà, vaglia il vero, non si trovano. Nè a difendere la proposizione, *Iddio è l'onestà*, mi si obbiettino quelle parole di San Giovanni, *Iddio è la carità*. Chi non sa, che questa è una frase dell'Ebreo linguaggio. Gli Ebrei non poche volte adoprano per gli aggettivi i sostantivi; e i Gramatici ne portano esempj moltissimi: di maniera che il senso di quelle parole non è altro che questo; Iddio ha la carità: e di fatto soggiugne immediatamente Giovanni: *In hoc apparuit Charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum Unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum: in hoc est Charitas, quoniam ipse prior dilexit nos, &c.* e Interpreti senza numero spiegano quel passo della Pistola di Giovanni; che da Dio la Carità procede, ovvero, che Dio è della Carità l'Autore, e il donatore: maniera simile a quella del Salmista, ove disse: *Dominus fortitudo mea, illuminatio mea, salus mea. Tu es patientia mea, tu es spes mea, tu es expectatio mea;* quantunque sembri, che di queste tre ultime abbia così parlato in quanto che Dio n'è l'oggetto. E' vero, che Iddio, come insegnano i Teologi, è la stessa carità, nè solamente formale, e increata, o sia essenziale, o nozionale sia; ma causale ancora, e creatrice, cioè principio di qualunque Carità creata. Nulla però di meno, se da' Cristiani si dice, che Iddio essenzialmente è la Carità, non così propriamente può dirsi, che sostanzialmente l'Onestà sia; poichè sotto il nome d'onestà eglino non altro intesero mai, che una certa virtù creata, o una certa conformazione delle operazioni nostre a' dettammi della retta ragione: e quantunque assegnino all'onestà la sua essenza, non perciò la tennero mai, che fosse Dio; laonde qual volta conoscono d'essersi nell'operare e all'umana Ragione, e alle Divine, e umane Leggi conformati, si credono bene d'esser giunti così operando alla virtù, e all'onestà, ma non già a Dio. Ma perchè conosco, che fa di mestieri lo spiegar quì alcune cose, alle quali il Sig. Zanotti non ha fatto considerazione; voglio, che si sappia, come non pure oggi appresso

Digitized by Google

alquanti Moderni; ma ancora in passato appresso gli Antichi, due Sistemi furono in voga intorno alla legge, e ai costumi, fra loro bensì diversi; ma terminanti ambidue nell'Ateismo. Epicuro, come ben si sa, niuna Legge di Natura ammetteva, e il Cardinale di Polignac ne diè un cenno nel primo Libro del suo Anti-Lucrezio:

Nam quod in his rebus genitrix Natura ministrat
Humano generi lumen, te Judice, vanum est;
Ipsa tibi cum lucis inops, & cæca putetur.
Hinc scelus in tenebris admissum, obscuraque virtus
In pari erunt pretio, pendebit utrumque vagantis
Arbitrio Vulgi, nec erit nisi nomen inane.

E quindi non ammettendo veruna Legge di Natura, non ammetteva Epicuro alcun Dio. Gli Stoici per lo contrario adottando quell'unica, a tutte le cose intrinseca, ed infinita natura, a cui davano i nomi di Dio, di Fato, di Fortuna, di Provvidenza, di Necessità, e di concatenazione delle cose, adottarono a un tempo la Legge di Natura, sempiterna da essi detta, e immutabile onestà; ma con queste frasi della loro Morale niente più dinotavano, che l'anima del Mondo, ovvero sia una infinita intelligenza ad una materia infinita congiunta. Gli Obbesiani tra i Recenziori, e tutti coloro, che le Società, e le Leggi come invenzioni tutte dalla paura introdotte giudicarono, niun'altra Legge di Natura ammettendo, che l'amor proprio, dal freno delle Leggi Civili necessariamente regolato; niuna Legge con ciò venivano veramente, e propriamente ad ammettere di Natura. Altri bensì de' Moderni l'accordano, come coloro, che Naturalisti, o Spinosiani si nominano: ma l'accordano con quella idea, che accordano Dio; a cui danno estensione, e intelligenza, e sel compongono di proprietà corporee, sensibili, e intelligibili, che insieme una unità costituiscono; dalle viscere poi di questa unità si figurano che fuori sbucciasse come la materia, così ancora un'intelligenza, un'anima efficace, una legge di natura; legge, che colla Natura, coll'anima efficace, o sia del Mondo, coll' intelligenza, coll' estensione, e coll'unità (che

sono

ſono il lor Dio) è una medeſima coſa. Come dunque d'uno Stoico, e d'uno Spinoſiano, che ſeguiſſero l'oneſtà, ſi direbbe a ragione, che ſeguono il lor Dio; poichè non altro Dio hanno eglino, che la Natura delle coſe, la quale co' termini della loro Morale immutabile e ſempiterna oneſtà vien chiamata: così d'un Criſtiano, che ſeguiti la ſola oneſtà, non potrà dirſi mai, che ſeguiti in eſſa il ſuo Dio, altra coſa eſſendo Iddio per lui, altra la Natura; e credendo egli, che Iddio una Intelligenza ſia fuori del Mondo (per così dire) o ſopra del Mondo, e diſtinguendo chiariſſimamente queſta Intelligenza da quelle relazioni, che colle perfezioni, e attributi della medeſima hanno le coſe create. Se dunque il Criſtiano ſenza punto riflettere a quell'Intelligenza infinita, ſi fermaſſe unicamente a contemplar la bellezza della creata virtù, voglio dire dell'oneſtà, ſe queſta ſola ſeguiſſe, ſe di queſta ſola ſi appagaſſe; diremmo bensì ch'egli ardeſſe d'amore per eſſa, ma non già per Dio, che lei ſeguiſſe, ma non già Dio, che a lei ſerviſſe, ma non già a Dio; diremmo finalmente, che foſſe d'eſſa contento, ma ſenza ſentire il menomo deſiderio delle Divine ricompenſe; e in conſeguenza, che così adoperando, nulla ſi conformaſſe ai Decreti della Morale Criſtiana: e in tale ipoteſi dimando io, come potrà il Zanotti impugnare il Maupertuis?

LXXXIII. Ma per queſto non ſi perde già egli d'animo anzi più s'innoltra così ſcrivendo nel Capitolo ſeſto del ſuo Ragionamento alla pag. 279. *Se il Criſtiano è tranquillo, percioccbè cerca Dio ſolo, nè d'altro cura, perchè non potrà eſſer tranquillo uno Stoico, cercando l'oneſtà ſola, nè curando altro?* La qual iſtanza ſi potrebbe molto ben raſſodare da chi voleſſe difendere il Sig. Zanotti, con quel ch'io diſſi ſul principio di queſta mia Diſſertazione, ove diſtinguendo l'eſſenza della felicità dalle cagioni di lei, affermai, poter queſte variarſi col variare degli umani deſiderj, e col mutarſi de' tempi; ma che quella unicamente, e pienamente nella quiete dell'animo ſta ripoſta. Se dunque da uno Stoico la ſola oneſtà ſi deſideraſſe, come da un Criſtiano il ſolo Iddio ſi deſide-

sidera; certamente, conseguita che la virtù avesse, e l'onestà, dovrebb' egli esser felice, come lo è il Cristiano, conseguito ch' egli abbia Dio: e come questi, cercando Dio solo, beatamente è tranquillo; così quegli il sarebbe, l'onestà sola cercando, benchè infelice paresse il praticarla; e se la pratica non portasse seco verun corporeo diletto, sempre però arrecherebbe uno spirituale cotento, la tranquillità, vale a dire, dell' animo, in cui consister dicemmo l'essenza della felicità; e per tal modo l'onestà quantunque infelice, sarebbe allo Stoico la cagion vera della felicità di lui, e sarebbegli così soave il professarla, che niente di più soave, e beato potrebbe egli stesso immaginarsi: conciossiachè otterebb' egli quell' oggetto, che vivamente desiderò di ottenere, e tutto si appagharebbe nell' esercizio d' una virtù, quantunque infelice ella fosse, ch' egli bramò come maggior bene; laonde in quell' esercizio, o da quello, la quiete, e tranquillità dell' animo gliene verrebbe, o vogliasi dire quella tale percezione, sensazione, o sia stato, da cui lo Stoico non vorrebbe giammai esser distolto, e in conseguenza una vera, e perfetta felicità saria questa sua. E in realtà maggior piacere prova lo Stoico nella privazione di que' diletti, che non hanno coll' onestà connessione d' alcuna sorte, che non proverebbe participandone; diciamolo con altra frase; egli può credersi più contento, quando, desiderando d'esser privo di que' diletti, egli n'è privo in effetto, che se bramando d' esserne senza, non ostante gli avvenisse d'averli; poichè non sempre ci tocca il cuore, e felicita quello, che è buono in se stesso, ma quello bensì, che secondo i tempi apprendiamo per buono. A chi in fatti da gravissima tristezza sia oppresso niuna cosa più disaggradevole può riuscire di ciò, che giulivo di sua natura, e allegro sia; e a un orecchio annojato niente è men grato d'un dolce canto; trovando talor sollievo al suo dolore chi gravemente sia sventurato nella sua stessa mestizia, e nel contemplare maninconiosi argomenti. Un Amante posporrà all' amica perfino un regno, che gli sia offerto; e un Alessandro la preporrà alla vittoria d' una Cit-

Digitized by Google

Città ribelle. Per lo Stoico adunque nessun più intenso contento può immaginarsi dell' esser privo di tutti i piaceri, e de' beni tutti, dell' onestà in fuora; la quale, benchè senza ogni speranza, e d' ogni diletto, e bene mancante, può essa sola l' animo dello Stoico mettere in quiete, e tranquillità; nel che l' essenza della vera felicità consiste, di cui più squisita contentezza d'animo non è immaginabile. Queste cose le ho pensate, e soggiunte per dar lume, e vigore all' opinione del valoroso Sig. Zanotti.

LXXXIV. Benchè però non sembri da porsi in dubbio l' accennata distinzione tra l' essenziale felicità, e le cagioni di essa; è bene da dubitarsi, se la sola onestà, che niun frutto, e niun premio sia per produrre, esser possa per un uomo, considerato secondo lo stato presente, e la sua condizione, l' oggetto della felicità, ed esser di quella essenzialmente presa, la cagione efficiente. Se prendiam l' uomo, non tutto com' è, ma dimezzato, e fuori, dirò così, della sua pelle (come si dice che già facessero, e non già per metafora, gli Stoici) e se da lui sradichiamo, e l' amor proprio, e la naturale inclinazione alla propria felicità; facile ci sarà l' immaginarci come la sola onestà, priva d'ogni speranza, di tutti i diletti, e di qualunque utile, esser possa l' oggetto, o la causa effettrice della esenziale felicità di lui, e della perfetta tranquillità dell' animo suo. Ma se l' uomo consideriamo d' anima, e di corpo composto, e quale egli è, stenterò a persuadermi, che possa esser fatto felice dal tener dietro a un oggetto, che niuna arreca speranza, nè diletto, nè utile. Poichè il figurarsi uomini, da quanti ne conosciamo diversi, è un figurarsi chimere, ed è un pensare come que' Medici, che immaginati esendosi di loro capriccio e umori, e parti nell' uomo, trovano a un tratto e nel veleno il rimedio, e nel rimedio il veleno; ma nulla poi si confà co' veri umori dell' uomo. Se quanto può desiderarsi a ritroso della natia propensione di tutta l' umana natura, cagione debb' esere della felicità, ed esenza di lei; anche i Barbari, che o per desio di gloria, o per trarsi d' affanni si ucci-

uccidono, cagione diranno della felicità loro l'uccision di se stessi; quando effetto è soltanto della infelicità loro. Concedo, che ai grandemente afflitti niun'altra cosa è più dispiacevole di ciò, che è giulivo, ed allegro di propria natura: ma siccome la nozione dell'allegrezza non si ha da prendere dallo stato di chi è sommamente da dolore trafitto, ma di chi d'una vera allegrezza fruisce; così la nozione della felicità, o sia dello stato felice, non da coloro ha da desumersi, che niuna delle affezioni dell'animo possono soddisfare; ma da quelli bensì, che gl'innati umani desiderj contentar possono. Il pane, che piace a sano palato, palato infermo disgusta; e la luce che è grata ad occhi purgati, è tormento ai malsani: nè durano gli uomini in disgustarsi, e aver pena di questi beni più di quello, che l'indisposizione o di corpo, o di animo in essi duri. Non mancarono infermi, che perir vollero di fame. Mi si trovi un Popolo, e un'intera Nazione, che tolleri di morir di tal male? Non da un solo infermo adunque ha da dedursi l'indifferenza, o l'avversione della natura verso del cibo, ma da Nazioni, e Popoli interi se ne ha da desumere la naturale appetenza. O dunque diciamo, che sentisser gli Stoici quelle affezioni, che tutti gli uomini sentono, o un'altra in essi fingiamo e affatto contraria Natura. Se quell'ultimo fingiamo a capriccio (e dico a capriccio, perchè belle parole dicevan gli Stoici della loro insensibilità, ma non erano più che parole; poichè la umana Natura non può arrivare a tal segno d'indolenza; anzi ch'essi medesimi esenti non si tenessero da passione il mostreremo fra poco) se fingiamo, dissi, a capriccio quest'ultimo, concorro nel credere, che col seguire la sola onestà verranno al grado costoro di conseguire la tranquillità dell'animo, al pari di tutti gli altri uomini coll'ottenere uno stato il più felice, e sommamente da essi desiderato. Ma come son finti a capriccio cotesti uomini, così a capriccio è questa felicità. Aggiungasi, che la Stoica Morale non è da paragonarsi mai colla nostra: questa oggetti propone al desiderio conformi dell'umana natura; quella un oggetto propone

Digitized by Google

pone all' uomo, che nella natura non è delle cose, e solamente può parer che sia per opera dell' Intelletto. Se poi dichiamo quel primo, allora io ripeto, che gli Stoici la sola seguendo sempiterna, e immutabile onestà non possono così bene la tranquilità dell' animo conseguire, come i Cristiani coll' amore, colla speranza, e coll' aspirare alla futura mercede, ed a Dio. Mancano alla Stoica onestà quegli attributi, che nel Dio de' Cristiani si trovano, atti a render tranquillo l' umano cuore, e in conseguenza a farlo felice, o meno infelice. O felici, o meno infelici niun' altra cosa può farci, che l' amore, che la speranza, e che l' utile. L' amor nostro può Iddio vivamente fomentarlo, come amabile ch' egli è infinitamente, e che ama noi; la nostra speranza può Iddio confortarla, come quegli, che una somma felicità ci ha promesso: e l' util nostro dobbiamo tutto aspettarlo da Dio, come beneficentissimo ch' egli è; e questo aspettarlo ci tranquilla; o carichi di travaglj scemiamo, col pensare alla quiete futura, le presenti sciagure nostre, o per lo meno le mitighiamo. E che altro è mai nel Cristiano l' amor di Dio, e l' espettazione del premio, se non che la perfezione, e l' adempimento del natural desiderio della felicità, come il provò egregiamente S. Tommaso *P. I. quæst. 62. n. 7.?* Avviene tutto il contrario nella Moral degli Stoici, o vogliam dire, que' Filosofi, la sola onestà ricercando, di tutti gli ajuti suddetti si trovano privi. In quella di fatto, che sempre portano in mente, sempiterna, e immutabile onestà non altra qualità vi conobbero (e lo stesso Sig. Zanotti il confessa) che una certa autorità, ed impero; dunque non conobbero in quel fantastico Idolo loro nè intelligenza, nè amore, nè libera volontà, e podestà di beneficare. Per questo solo, che non era capace quell' Idolo d' amar gli uomini, capace parimenti non era di conciliarsi l' amor degli Stoici, e di mantenerselo. Chi è, che duri lungamente in amando cosa, da cui egli sappia di non poter esser amato?

Aut amet, aut faciat cur ego semper amem.

Non basta neppure l' esser amabile; ma convien riamare, se voglia-

vogliasi esser amato. Quella sempiterna, e immutabile Onestà poteva al più dagli Stoici riscuotere stima, rispetto, ammirazione; amore non mai. Anzi, come dicemmo, l' impero, e l' autorità, se attemperati non sieno dalla podestà di far beneficj, invidia, ed odio conciliano, e non amore. Concludo da tutto ciò, che niun amore per quella Onestà render poteva gli Stoici più felici.

LXXXV. Ma quì alquanto soffermiamoci a vedere quel che soggiunga il Sig. Zanotti: il quale incalzando il Maupertuis, perchè si era espresso, che la natura umana era tale da non poter non amare, e però amando Dio, sembrava che per tal via divenir felice potesse; e avendogli richiesto, come vedemmo, perchè mai, se un Cristiano cercando Dio solo è tranquillo, non possa esserlo uno Stoico cercando l' onestà sola, nè curandosi d' altro, e' segue a dire. *Confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più divina, e potrà esser accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici. Ma altro è, che la tranquillità del Cristiano sia più nobile, che la tranquillità dello Stoico: altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna. Il qual se non sente quelle interiori soavità, a quelle languidezze d' amore, avverta il Signore di Maupertuis, che bene spesso nè i Cristiani pure le sentono; nè anche molto le sentono. Santa Teresa non fu sempre in estasi, nè avrebbe voluto esservi sempre; amando meglio di obedire a Dio, che di goderlo.* Io temo, che questa maniera d' esprimere non possa venir riputato che troppo sconvenga al carattere, e alla gravità d' un tant' uomo. E che hanno di grazia a far quì l' estasi, i rapimenti, le soavità, e le languidezze a proposito dell' amore, con cui il Cristiano, secondo i principj della sua Morale, ama il suo Dio, per ottenere in mercede uno stato più felice ed una sorte perfettamente beata? Non fanno parola di tali cose nè i Catechismi, nè i Padri, nè i Dottori, nè la Cristiana Morale. Santo Agostino nel Libro *de Disciplina Christiana* scrisse così: *Homo enim quomodo a se fieri non potuit, sic nec beatus fieri a se potest. Alia res eum fecit hominem quod non est ipse*

homo:

homo: alia res eum factura est beatum, quod non est ipse homo. Denique errans videt ipse, quia per se non potest beatus esse & amat aliud unde sit beatus; unde se fieri putat beatum, hoc amat. E' quì non parla nè d' estasi, nè di ratti, nè di languidezze; che certamente accadono troppo di raro, e, come accadano, non si sa da noi; ma ben si dice, che alle anime perfettissime accadano solamente, come insegnò il Cardinal Bona, dove con tutta diligenza trattò di tale argomento: ma comunque ciò sia, non hanno punto che fare con quell' amore, che il Cristiano è obbligato a portare al suo Dio. Forse che senza d' esse amar vivamente non possiamo chi ci contenta, e consolarcene? Quì parliamo di quell' amor che a tutti gli uomini debb' esser comune, di quell' amore parliamo, di cui non pare, che gli uomini possano star senza, come ben disse il Maupertuis, e come insegnò S. Tommaso nell' Opuscolo LXI. al Capitolo XIX. colle seguenti parole: *Natura autem humani cordis cognata est actioni dilectionis; unde Hugo a Sancto Victore, vita cordis amor est, inquit, & ideo impossibile est, ut sine amore sit cor, quod vivere quærit*. E questo stesso segue a mostrarlo più amplamente il Santo Maestro argomentando dalla natura del cuore umano. Alla riflessione del Sig. Zanotti non diede alcuna occasione il Maupertuis, il quale definì, che l' amar Dio di tutto cuore niente più era, che il sottomettersi volentieri alle disposizioni di lui, e con tal sentimento consolarsi nelle afflizioni. Ma la Stoica onestà non solo per gli uomini amor non sentiva, come gli Stoici medesimi confessavano; ma nè podestà aveva, nè volontà di beneficare non d' altro dotata che d' una certa autorità, ed impero: dunque la Stoica onestà nè metter poteva in qualche speranza i suoi seguaci, nè portar loro vantaggio veruno. Ma se niuna speranza veniva a coloro dalla pratica della virtù, e dell' onestà, niun motivo eziandio lor ne veniva da minorare la propria infelicità. Lo stesso Sig. Zanotti confessa, che d' altra sorte consolazione aver non potevano, fuorchè il piacer di far bene, e onestamente; il piacer, vale a dire, di uniformare le loro azioni a

quella sempiterna e immutabile Onestà. Ma cotesto uniformarsele nell' operare, cotesto far bene, esser potea qualche volta infelicissimo, e spesse volte in fatti lo fu. E in tal caso mi si dica un poco, se quel far bene metteva lo Stoico in uno stato, da cui sarebbesi mal volentieri levato, o non piuttosto in un tal altro, da cui avrebbe desiderato d' uscire? Se il far bene il quale fosse infelice, il metteva in quest' ultimo stato, lo Stoico col suo far bene non era felice; che quegli felice non è, che in uno stato si trovi, da cui vorrebbe esser tratto. Ma se il metteva in quel primo, allora lo Stoico nè bramava felicità nel far bene, nè la cercava, nè la otteneva, se non volea nel ben fare dall' infelice suo stato esser rimosso. Cosa del tutto pazza, contraria alla natura, e smentita dalla Storia medesima degli Stoici, sarebbe il dire, che la virtù nello Stoico non sia infelice giammai: Cosa contraddittoria il dire non infelice un infelice stato. Dunque se gli Stoici, anche secondo il Sig. Zonotti, non altro mezzo ebbero che l' onestà per giugnere ad esser felici, niun mezzo avevan per esserlo, o per essere infelici meno, subito che il loro onesto operare fosse stato infelice. Dunque nè contemplando, nè esercitando l' onestà potevano quella pace d'animo conseguire, che Dio meditando, e i beni eterni attendendo, si può conseguir da' Cristiani.

LXXXVI. E in vero, perchè mai a lungo andare si sarebber gli Stoici ammazzati, qualvolta la sola onestà custodendo, avessero sì facil modo avuto di farsi e tranquilli, e felici? Parmi che a questa domanda oppongami il Sig. Zanotti quel luogo del Capitolo quinto del suo *Ragionamento* alla pag. 271. ove trattando delle virtù degli Stoici, e in particolare del disprezzo della morte, intorno a cui avrebbe voluto, che il Maupertuis avesse meglio pensato: *Ciò ben inteso* (soggiugne) *s' intenderebbe fors' anche per quali ragioni, secondo gli Stoici, e in qual tempo, e per qual modo possa, o debba l' uomo accommiatarsi, per così dire dal Mondo, ed uccidersi; che certo non l' uccidersi in qualunque modo è uccidersi da Stoico. Catone, che fu, per quanto dicesi, di quella Setta, e con tanta lode si am-*

Digitized by Google

mazzò, non lo fece se non quando conobbe la sua vita non poter più esser utile a' Cittadini; altrimenti nol facea: ma conoscendo di non poter provedere alla Patria, proveder volle alla sua dignità, e credette, abbandonando la vita, di seguir la virtù. Si sa, che i barbari si ammazzano *per tristezza d'animo volendo uscir di travaglio*, e che *lo Stoico pensa di farlo per ragione, nè vuol fuggir la miseria, ch'egli non crede poter cadere nel virtuoso: vuol solamente sottrarsi alle beffe, e agli scherni della fortuna, e si ammazza per decoro della virtù.* Egregiamente! quasi che dello Stoico molto caglia alla Fortuna; e dalla morte di lui impari ella a far gran conto del decoro, e del pregio della virtù. Quanto mai più di Giusto Lipsio animosamente si lascia trascorrere il Sig. Zanotti nella difesa degli Stoici? E pure il Lipsio sapea molto bene fino a qual segno si poteva innoltrare nella difesa di quella Morale, senza offendere la Cristiana. Dove Tacito nel secondo delle sue Storie induce Plozio Fermo Prefetto del Pretorio a confortare Ottone, che stava sull'atto d'uccidersi per la vittoria de' Vitelliani, e gli fa dire; che non voglia il suo fedelissimo esercito abbandonare, e i meritevoli suoi Soldati: che è segno d'animo più forte il sopportare le sventure, del sottrarsene; che i prodi, e valorosi si oppongono colla speranza alla sinistra fortuna; i timidi, e dappochi si affrettano per timore a liberarsene: A queste parole fè Giusto Lipsio la seguente Nota. *Hæc illa sunt, quibus jugulare Stoicos adversa omnis manus solet: pro quibus scutum habeo, equidem quod opponam, nisi Religio me vetet.* Altrettanta avvertenza sarebbe stata lodevole nel Sig. Zanotti, di cui non sembra, che appresso di noi l'autorità sia minore di quel che fosse una volta quella di Lipsio appresso de' suoi.

LXXXVII. Primieramente però deesi avvertire, che ancor quì s'è lasciato il Sig. Zanotti prender in volta dalle Stoiche Declamazioni, e troppo facile è stato a credere, che gli Stoici fossero così semplici, e pazzi da ammazzarsi di man propria, non *per tristezza d'animo*, ma *per decoro della virtù*. Falsa falsissima cosa ella è questa. E' ben vero, che schiamaz-

zava-

zavano di continuo coloro, per animare ad uccidersi chi fosse infelice; ma essi poi, non trovando vero in se stessi quell' ingannevole, e affettato lor paradosso, che in uomo savio non può cadere sventura, aspiravano con tutto l' animo a' tempi di miglior fortuna, e givan soffrendo gli avversi quali si fossero, lasciando ai pazzi, agli stolidi, ai disperati il mal pensiero d' ammazzarsi. Seneca in fatti nella Epistola quarta del primo Libro scrisse a Lucilio così: *Non vides, quam ex frivolis causis vita contemnatur? Alius ante Amicæ fores laqueo pependit: alius se præcipitavit e tecto, ne Dominum stomachantem diutius audiret: alius, ne reduceretur e fuga, ferrum adegit in viscera. Non putas virtutem hoc effecturam, quod effecit nimia formido?* Era dunque necessario, che i disperati facessero agli Stoici la strada col loro esempio ad ammazzarsi, come se i disperati, e gli spaurosi fossero esempj da incoraggir la virtù, la quale avesse bisogno di continui stimoli per operare una qualche volta generosamente? E' poi tanto falso, che gli Stoici si ammazzassero coraggiosamente, che vedendo essi ne' primi tempi i Cristiani correr con prontezza ai martirj, ben è vero, che a disordinamento di fantasia quella prontezza attribuivano; ma insieme però non lasciavano di rimproverar se medesimi di codardi. Marco Aurelio Antonino nel nono de' Libri a se stesso. *Quænam est anima* (diceva) *quæ parata sit, si jam e corpore migrare, aut extingui, aut dispergi, aut permanere oporteat? Paratam autem dico, ita ut a proprio judicio res proficiscatur, non obstinatione mera, pro more Christianorum, sed considerate, & graviter.* Ed Epitetto trattando della fortezza, si doleva al Capo settimo del libro quarto, perchè non potevasi rendere alcuno persuaso a non temere le spade de' Tiranni, quando pure i Cristiani, o, com' egli chiamavali, i Galilei, per certo furore, ed assuefazione fin de' terrori di morte si facevano beffe: *Furore quidem, & consuetudine sic adversus hæc adfectus esse potest, ut Galilæi.* Ma l' original testo Greco più vivamente esprime sì l' uno che l' altro di questi detti. S' ingannavano certamente coloro, ora imponendo a tutti i Cristiani quel

ch'

ch'era proprio de' Montanisti, ed ora chiamando furore, e scompigliamento di mente, ovvero ostinazione quel che doveasi ne' veri Martiri virtù chiamare, e costanza. Nè per altro motivo così giudicavano della prontezza, e del brio de' Cristiani ne' martirj, que' due Stoici Marco Aurelio, ed Epitetto, se non appunto per questo, che Stoici erano ambidue, e negavano per conseguenza la immortalità dell'anime; e per lo stesso motivo Lucano, come di quella Setta ancor egli, cantò degli antichi Galli, che per la speranza d'una vita futura non temevano nelle battaglie la morte. (*Pharsalia lib. I.*)

Longæ (canitis si cognita) vitæ
Mors media est; certe Populi, quos despicit Arctos,
Felices errore suo! quos ille timorum
Maximus haud urget lethi metus; inde ruendi
In ferrum mens prona Viris, animæque capaces
Mortis, & ignavum perituræ parcere vitæ.

La quale speranza e' la dice inganno, ma felice; a che vorrei, che riflettessero gli Ammiratori degli Stoici, e finissero di capire, che fin dagli stessi Schernitori della immortalità delle anime si credeva quella speranza per un attissimo, e naturale argomento di consolazione. Quelli però, che così speravano, di tale speranza servivansi come d'uno stimolo assai a proposito per isvegliar l'animo a cose grandi, e a dispregiare la morte. E a tal fine se ne servì Mattatia per incoraggire i Giudei contro di Antioco, come si vede dal libro primo de' Maccabei, Capo secondo; e Tito ancora, come si legge appresso Giuseppe Flavio Lib. VI. *de Bello Judaico* Cap. I. per accendere i suoi a combattere contro gli stessi Giudei; *Quis nescit*, diceva, *Virorum fortium animas, in acie ferro corporibus solutas, purissimoætheris elemento inter astra collocari; easque Manes bonos, & propitios Heroas Posteris illorum conspiciendos dare?* Poteva forse non sapersi da Marco Aurelio, che i Cristiani eran certi, che l'anime sopravvivessero dopo morte, e che di un gaudio partecipar dovessero, com' essi dicevano, sempiterno? Perchè dunque ascrisse a furore e a ostinazio-

nazio-

nazione quel, che dovevasi attribuire piuttosto al felice (come gli Stoici il dicevano) inganno de' Cristiani? Il perchè è questo: Ai seguaci della sempiterna, e immutabile onestà era lecito liberamente il pensar male di tutti, e di tutti dir male: I soli Cristiani son tenuti a guardarsi, che la Stoica Repubblica non ci discapiti; che que' venerabili Professori della sempiterna e immutabile onestà non ricevano ingiuria; anzi che frodati non sieno neppur d' un jota nella riverenza dovuta alla loro virtù, e alla loro Morale. Ma se Marco Aurelio, ed Epittetto calunniarono i Cristiani, non crederò mai che intendessero di fare altrettanto della lor Setta; dunque dalla loro testimonianza, e dalle loro maniere di esprimersi chiaramente si manifesta, che niuno a que' tempi trovavasi (per confessione di que' due Scrittori, che della Stoica Setta erano i Maestri) il quale pesatamente, maturamente, da senno, e con quella magnificata tranquillità di spirito, si desse la morte; ma soltanto per certo mal uso, per turbamento di fantasia, e per ostinazione, come de' Cristiani dicevano a torto. Dunque il Sig. Zanotti, quando co' Gentili non voglia dire, che i primitivi Cristiani correvano così pronti al martirio trattivi solamente da fantasia sconcertata, e da ostinazione, potrà da ciò argomentare di quanta prontezza, e godimento lor fosse la infallibile speranza de' beni eterni. Potrà egli per avventura in tutti i Fasti degli Stoici trovare un simile esempio? E' vero, che, se vogliamo fermarci alle esteriori apparenze, la lor Morale un mezzo suggeriva da trarli affatto di travaglio, e di dolore, e un tal mezzo era la morte: ma non già un mezzo da sollevar la lor pena, e minorarla, qual è la speranza, e aspettazione di stato migliore. Parlava pur degli Stoici Seneca nell' Epistola quinta del libro terzo, quando diceva: *Non revoco te ad historias, nec ex omnibus Sæculis contemptores mortis, qui sunt plurimi, colligo. Respice ad hæc nostra tempora, de quorum languore & deliciis querimur; omnis ordinis homines succurrent, omnis fortunæ, omnis ætatis, qui mala sua morte præciderunt.* Laonde ottimamente ha detto il Maupertuis, che l' uccision di se

stesso

ſteſſo non è sì terribil coſa, quando non v' abbia Religion che la vieti, e che l' opinione, e l' avvezzamento arriva a far quanto la più matura ragione alcuna volta fa. E a provar queſto degli eſempli de' Barbari ſi valſe per quella ſteſſa ragione, che Luciano *de morte Peregrini* raccontò degl' Indiani, uomini mattiſſimi, ed avidi di un vano onore, che di propria elezione la morte incontravano; affin di sbeffare la inſana brama di gloria di Pellegrino, che ſpontaneamente ſi gettò nel rogo in Olimpia, e che vi arſe; e per burlarſi de' Cinici, che un cotal fatto magnificavano. E ſopra queſto punto ſe il Sig. Zanotti aveva in animo d' impugnare a diritto il Maupertuis, era ſuo peſo il provare, o che anche a quelli era lecito il darſi morte, che Religione, che 'l proibiva, profeſſavano; o che a' ſoli Stoici; o che a niun affatto, quantunque privo di Religione.

LXXXVIII. Ma perchè il mio precipuo aſſunto è di avanzarmi nella difeſa del Maupertuis, relativamente alla neceſſità ed eccellenza della Religione ſopra la Morale Filoſofia degli Stoici; meglio è, che mettiamo ad eſame, ſe permetteſſer coloro ſolamente per certe occaſioni, e in certi tempi l' ucciderſi; e ſe vero ſia, che non s' ammazzaſſero mai *per uſcir di travaglio*: ma ſolamente per metter in ſalvo il loro carattere, e la virtù loro, e *per decoro* della medeſima. Seneca (e chi ne dubita?) fu eſperto certamente nella Filoſofia, e ne' principj di quella Setta. Da quel, ch' egli ſcriſſe nella Piſtola prima del decimo Libro, ſi vede chiaro che la coſa non andò così. *Nil melius* (ſono parole di lui) *æterna Lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos. Ego expectem vel morbi crudelitatem, vel hominis, cum poſſim per media exire tormenta, & adverſa diſcutere? Hoc eſt unum cur de vita non poſſimus queri: neminem tenet. Bono loco res humanæ ſunt, quod nemo niſi vitio ſuo miſer eſt. Placet? Vive. Non placet? licet eo reverti unde veniſti.* Dagli ſteſſi principj derivarono quelle parole del Tragico.

Ubique mors eſt: optime hoc cavit Deus:

Eripere vitam nemo non homini potest;
At nemo mortem.

E Orazio, che più d' una volta per giocoso argomento de' versi suoi si valse delle Stoiche opinioni, nell' Epistola XVI. del primo Libro de' Sermoni; descrivendo di proposito un uomo savio secondo gli Stoici principj, l'introduce a parlare con Penteo nella seguente maniera.

Vir bonus & sapiens audebit dicere: Pentheu
Rector Thebarum, quid me perferre, patique
Indignum coges? adimam bona. Nempe pecus, rem,
Lectos, argentum? tollas licet. In manicis &
Compedibus sævo te sub Custode tenebo.
Ipse Deus, simul atque volam, me solvet. Opinor,
Hoc sentit; moriar; mors ultima linea rerum.

Altre moltissime testimonianze degli Stoici tralascio, nelle quali essi medesimi confessavano, che l'angustiata, e necessitosa vita era un male; tale nulladimeno, che niuna necessità constringeva a durarvi; e che anzi era lecito lo sforzare (come Seneca diceva nell'Epistola nona del primo Libro) la necessità medesima, se vi fosse. Per la qual cosa gli uomini tribolati chiamavano il morire uno scappare da guasta, e ruinosa casa, e la morte spontanea un rimettersi volontariamente in libertà. In frasi di questo tenore mi pare di scorgervi piuttosto furore, e alterazione di mente, che quella placidezza e tranquillità di spirito, che nella volontaria morte degli Stoici si celebra dal Sig. Zanotti. Tanto è lontano, che co' principj di quella Filosofia potesse alcun uomo il suo dolor mitigare, e la sua infelicità sminuire. E' noto l' encomio fatto a Catone da Seneca, da cui il Sig. Zanotti prese l'idea di quel suo, che allo stesso Catone ha composto: *Deus bonorum amantissimus, fortunam cum qua exerceantur, illis assignat: Ecce spectaculum quod Deus respiciat: Fortis cum mala Fortuna. Nec video quid habeat in terris Jupiter pulchrius, quam ut spectet Catonem jam fractis partibus stantem, & inter iras publicas rectum Dii lubenter spectabunt Alumnum suum tam claro, & memorabili exitu vadentem, ac se humanis casibus*

Digitized by Google

sibus eripientem. Ma chi mai in un subito non ravvisa in questa diçeria il solito modo degli Stoici di declamare? E in fatti o voglians intendere quelle parole nel Filosofo, o nello Stoico senso, e come potranno accordarsi coll'altre, che prima avea dette lo stesso Seneca; cioè, che potendo egli coll'ammazzarsi uscir di guai, e sbrigarsi dalle traversie, non avrebbe mai aspettato o un'atroce infermità, o un uomo crudele, che ne lo cavasse. Come si può comporre la sapienza di Catone con quel dabbene, e sapiente uomo (come Orazio lo chiama) il quale, perchè Tiranno in crudo carcere nol chiudesse e mani e piedi legato, avea per suo scampo la morte, ultima linea di tutte le cose? Che se Catone per solo incentivo della Stoica virtù si diè morte; bisogna dire, che se la dessero e Cassio, e Bruto non per altra cagione; per la stessa e Antonio, e Dolabella; per essa e Mitridate, e Ircano figliuol di Giosesso, e quel Tolommeo, che da Catone fu superato; e convien dire, che appunto per quella altri quasi infiniti se la dessero, i quali però non se la diedero prima dello sterminio delle loro Armate, e della loro potenza. E chi non sa qual fosse lo stato delle cose, e quale l'ardenza del partito a'tempi di Cesare; perchè creder possa, che i congiurati contro di lui si privassero della vita, condotti a ciò fare dalla virtù? Con quanta mai verità non rappresentò l'animo di quel Romano in quel frangente di cose l'Autore del Supplemento a Lucano nel Libro sesto, introducendolo a favellare così:

Non datur ergo
Sponte mori victis (inquit), nec obire Catoni;
Dum dabit injustus Victor mandata, licebit?
Cæsaris expectem gladios, atque in caput istud
Jus illi agnoscam Superi? Dominumque fatebor
Esse meum, quem Roma suum decreverat hostem,
Quemque ego damnaram; num justam injusta dederunt
Bella potestatem? non sic; oh, Numina, certe
Humanas placuit vobis confundere leges,
Et dare jus sceleri.

Anche gli Stoici adunque all'uccision propria ricorrevano per terminar le miserie; cosa, che nelle Declamazioni di que' medesimi traspare; nè può farsi in oggi che non la veda chi sa ben pensare; o far che travveda.

LXXXIX. A chi sa pensar bene si scopre di primo colpo il perchè nella età (dirò così) dello Stoicismo corressero gli uomini così di leggieri ad ammazzarsi; e si scopre eziandio qual concetto essi avessero di quella *sempiterna, e immutabile onestà*. Due motivi si conosce, che avevan coloro di commettere una tanta scelleraggine, col velo coprendola della virtù. La crudeltà de' Tiranni fu l' uno, e l'incertezza della vita futura fu l' altro; anzi la troppo divulgata opinione, che l'anima non sopravvivesse in alcun modo. Quanto barbari fossero i tempi di Catone, la Storia lo dice; e Lucano sopra tutti, Poeta accomodato alle cose che scrisse, e così delle massime Stoiche pieno, e calcato, che per gl' inesperti è pericolosa lettura. Que' Tiranni, che vissero allora, nuove pene inventarono, onde le infelici persone provassero senza morire i dolori di chi muore. E però il Tragico nell'Ercole furioso pose in bocca di Lico quelle parole:

Qui morte cunctos luere supplicium jubet
Nequit Tyrannus esse; diversa irroga.
Miseram veta perire: felicem jube.

Tiberio, se a Svetonio si crede, ad Agrippina sua Nuora, che lasciavasi morire d' inedia, fece che apertale a forza la bocca, ingollare le si facessero i cibi; e a quanti cercavano di morire fece levare ogni via; stimando egli così leggiere supplicio la morte, che inteso avendo, che Carnolo se l' era data, esclamò: Carnolo mi è scappato di mano; e visitando le prigioni, ad un certo, che lo pregò a presto levarlo dal Mondo, rispose: non ti ho ancor fatto pace. Della funesta condizion di que' tempi per li Romani ce ne descrissero abbastanza l' orridezza e Tacito nella vita d' Agricola, e Latino Pacato nel Panegirico di Teodosio; ed è però come certo, che a quella età era una consolazione per gl' infelici il morire; e per que' medesimi, che temevano l' altra vita, era desidе-

Digitized by Google

siderato come fine de' mali. E quanto più dunque volentieri correre a morte dovevan coloro, i quali si persuadevano, che per gl' infelici non fosse disastro; ma fin de' disastri la morte: e terminati per essa tutti i mali, non si desse più dopo quella nè travaglio, nè godimento? Era questa l' opinione di Cesare, come sappiamo da Salustio, e da Tullio nella quarta delle Catilinarie; per lo che vietava, che i rei non si dannassero a morte; ma bensì che con ogni sorta di supplicj fossero tormentati: *Intelligit enim* (soggiugneva Tullio) *mortem a Diis immortalibus, non esse supplicii causa constitutam; sed aut necessitatem naturæ, aut laborum, & miseriarum quietem esse. Vincula vero, & ea sempiterna, certe ad singularem pœnam nefarii sceleris inventa sunt. Itaque municipiis dispertiri jubet: adjungit gravem pœnam Municipibus, si quis eorum vincula ruperit: horribiles custodias circumdat, & dignas scelere hominum perditorum. Sancit, ne quis eorum pœnam, quos condemnat aut per Senatum, aut per Populum levare possit. Eripit etiam spem, quæ sola hominem in miseriis consolari solet.* Quest' ultime parole bramerei, che dagli Ammiratori degli Stoici fossero ben ponderate, anzi tutto intero il complesso de' sentimenti, che abbiamo riportati; poichè agevolmente intenderebbero, che niente affatto era necessario, perchè gli uomini in certe occasioni si levasser la vita, e che alla *sempiterna, e immutabile onestà* volgessero i loro pensieri; poichè nè spirito, nè tempo restava loro da pensare a provvedere al *decoro della virtù*; ma a morte correvano non già solamente, perchè disperassero di sfuggirla: ma perchè niuna felicità dopo la morte aspettavano. Tanto è vero, che non da virtù; ma da disperazione eran tratti gli Stoici ad ammazzarsi.

XC. Non sarà per mancare (e ne temo) chi incolpi il Sig. Zanotti, perchè nel suo Ragionamento contro il Maupertuis disputi sempre mai, come pare, fuori dell' argomento, che l' Avversario suo si propose. Conciossiachè il Maupertuis nel paragone della Stoica colla Morale Cristiana nulla più si pone innanzi da considerare, che i principj dell' una e dell' altra: E il Sig. Zanotti che fa per impugnarlo? Il

Sig.

Sig. Zanotti ne esamina principalmente la virtù, ed i precetti. Il Maupertuis protesta, che non dee starsi alle Stoiche Declamazioni: E il Sig. Zanotti prende anzi da quelle le prove sue. Cerca l' uno la via, per cui la più gran parte degli uomini possa sminuire l' infelicità della vita; e l' altro sostenta per acconcia a tal fine una via, che sol da pochissimi può esser battuta: E di fatto qual cosa è più naturale, e più conseguibile della felicità, che colla speranza d' una più felice sorte si ottiene? Al contrario che cosa è più impraticabile, ed astratta della felicità, che debba acquistarsi col seguitare la sempiterna immutabile onestà degli Stoici? Finalmente il Maupertuis tratta delle cose: come in fatti esse sono; e il Sig. Zanotti si perde affatto nella inchiesta de' possibili. In questa maniera so ancor io che la Stoica Filosofia non sarà contraria alla Cristiana. Che gli Stoici dalla sola ragione guidati si togliesser di vita, e non *per uscir di travaglio*; questa è proposizione del Sig. Zanotti, ed egli intende di sostenerla; e ciò per niun altro motivo, se non *perchè credevano non poter cader la miseria nel Saggio*. Ma non s' avvede il dottissimo Sig. Zanotti, che questa è una mera declamazione, e che coloro parlavano di un Saggio immaginario, e possibile, e non com' era di fatto; d' un Saggio non come in fatti eran gli Stoici, ma come avria dovuto essere? Se si vorranno definir le cose, e i Sistemi in questa maniera, neppur nel Cristiano potrà *cader la miseria*. Salviano nel suo Libro *de Judicio, & providentia Dei* pigliando a sciogliere l' argomento dedotto dalla fortuna in questa vita degli empj, e dalla infelicità de' buoni; distinti che ha gli uni dagli altri, convengono, secondo lui, le disgrazie di questa vita a que' primi, le quali cader non possono ne' secondi; *quia quamvis videantur ignorantibus esse miseri, tamen virtute præditi Christiani non possunt esse aliud, quam beati. Superfluum autem est, ut eos quispiam vel infirmitate, vel paupertate, vel aliis istiusmodi rebus existimet esse miseros, quibus se illi confidunt esse felices. Nemo enim aliorum sensu miser est, sed suo. Et ideo non possunt cujusquam falso judicio esse miseri, qui sunt*

vere

Digitized by Google

vere ſua conſcientia beati. Nulli enim, ut opinor, beatiores ſunt quam qui ex ſententia ſua atque voto agunt. Humiles ſunt, hoc volunt: pauperes ſunt, paupertate delectantur: ſine ambitione, ambitum reſpuunt: inhonori ſunt, honorem reſpuunt; lugent, lugere geſtiunt: infirmi ſunt, infirmitate lætantur. Itaque quicquid illud fuerit, quicunque vere religioſi ſunt, beati eſſe dicendi ſunt. Ma chi non s'accorge, che in queſte parole, e nelle molte, che ſoggiugne, Salviano declama; benchè poi con più verità finiſca dicendo, che i buoni ſono felici ne' loro travagli; *quod beatitudinis futuræ præmia conſequentur?* Io non dico già, che così diſpoſti non debbano eſſere i Criſtiani, che così non foſſe l'Apoſtolo, quando diceva *cum infirmor, tunc potens ſum*; che così nol foſſero alcuni una volta, e nol ſieno alcuni al preſente; e che finalmente nol poſſano tutti: dico bene, che quella felicità naſce in eſſi dalla ſperanza de' beni celeſti, la quale talvolta può tanto, ſino a far che ſi bramino, come ſe foſſero gaudj, le traverſie. Ma ſe, preſcindendo da queſta ſperanza, voleſſi ſoſtenere per felici tutti i Criſtiani in miſerie poſti, o dicendo, che delle miſerie godeſſero, o che, infelici agli altrui occhi, nell'animo loro nol foſſero; ſe queſte mie immaginazioni al Sig. Zanotti opponeſſi, con penſier di provargli, che *la miſeria non può cadèr* nel Criſtiano, non ſarebbe una mera declamazione la mia? Non riderebbe quell' uomo saviſſimo della mia ſemplicità? Non contraddirei apertamente al grande Apoſtolo, che nella prima a' Corintj ſcriſſe: *Si in hac vita tantum in Chriſto ſperantes ſumus, miſerabiliores ſumus omnibus hominibus?* Appunto, appunto così ſi dica degli Stoici, ne' quali (per loro detto) *non poteva cader la miſeria*. Non deeſi argomentare dalle Declamazioni la loro felicità; ma dalle cauſe di lei. Se i Criſtiani direte felici nelle miſerie, o meno infelici per queſto, che ſperano miglior ſorte; una cauſa voi mi date, capace a render felice, od a ſcemare l'infelicità, ſapendoſi per fin dai rozzi, che ſi conſolano gli uomini colla ſperanza: che come con eſſa trovano gl'infelici conforto, così ſenza d'eſſa una ſcia-

gura

Digitized by Google

gura di più gli opprimerebbe, e la disperazione: che la speranza lenisce le disavventure, allevia i dolori, sostenta nelle afflizioni, e di tutti i diletti ella è il primo, che dà forza e vigore, che dà pazienza, e dà sopra tutto allegrezza. Chi amerebbe di vivere, senza speranza? Fin coloro, che opinano di sciogliersi in nulla dopo morte, anche sul punto, che stanno morendo, hanno qualche lusinga d'essersi ingannati, e che forse saranno per sopravvivere ancor dopo morte. Tutto al contrario, se felici, o meno infelici nelle *miserie* direte, che sieno gli Stoici per questo, che seguono in esse la sempiterna, e immutabile onestà, non altra cagione assegnate della loro felicità, che la cagione della infelicità loro; cioè quella stessa infelice virtù, che, essendo cagione della loro sventura, capisce ogni rozzo, non può insieme esser cagione della loro felicità, o cagione almeno, che la loro infelicità si minori.

XCI. Mi par d'aver fatto come nulla, se un qualche punto delle Stoiche Declamazioni tralascio senza impugnarlo. Riflette il Sig. Zanotti, che non erano poi gli Stoici da quelle cose abborrenti, che rendono più gioconda la vita: *essi* (dic' egli alla pag. 270.) *non rifiutavano nè le ricchezze, nè i piaceri, nè gli altri comodi, solo non li chiamavano beni*; e notavano col nome di bene la sola onestà, in grazia della quale non temevano di perder la vita: le angustie potevano far colpo nella parte (dirò così) inferiore dell' anima loro, ma non già nella mente: ed ecco il perchè fin nell' uccidersi di propria mano una perfetta tranquillità di mente conservavano: *della qual cosa* (segue a dire alla pag. 272.) *se l' Autor Francese avesse avuta tanta considerazione, quanta aver se ne dee; quantunque a lui paja non così difficile impresa l' ammazzarsi, sarebbegli però paruto difficilissimo il farlo con quell' animo sedato, e tranquillo, con cui volevan gli Stoici, che si facesse*. Nel copiare queste parole mi sovvengon le simili ad esse di Seneca nel libro *de Providentia*, ove dello Stoico coraggio favella così: *Est omnibus externis potentior; nec hoc dico, non sentit illa, sed vincit; & alioquin quietus placi-*

placidusque contra incurrentia attollitur ; e le altre dello stesso nel libro *de Consolatione ad Helviam . Corpusculum hoc huc , atque illuc jactatur ; in hoc supplicia , in hoc latrocinia ; in hoc morbi exercentur : animus quidem sacer & æternus est , & cui non possunt injici manus .* Le angustie adunque degli Stoici tutte si fermavano ne' loro corpi, senza passar neppur poco nell' anima ? Affè ; che se oggidì un qualche Stoico vivesse , e' non avria da impazzire nell' eleggere o il mutuo influsso , o le cause occasionali , o l' armonia prestabilita , per ispiegare il commerzio tra l' anima e 'l corpo ; mentre se gli Stoici dicevano il vero ; nessun commerzio , o appena appena , passa tra un' anima Stoica , e il corpo suo da' martirj straziato.

XCII. Rispondendo però seriamente io giudico , che qualora un uomo saggio trattando una controversia s' appiglia a una sentenza , e ne sostien la difesa, pare che in obbligo sia di rispondere alle contrarie ragioni ; massimamente se vengano proposte da uomo di molto merito ; altrimenti il mostrare di curar poco e gli Oppositori , e le opposizioni è lo stesso , che curarsi anche poco di quella sentenza , che per migliore si è eletta. Ma Sant' Agostino nel libro nono *de Civitate Dei* in tal maniera si toglie a combattere l' accennata dottrina degli Stoici , che pare , ch' e' s' abbia prese da sindicare le stesse parole del Sig. Zanotti ; Imperocchè nel Capo quarto del detto Libro , mirando a quella massima loro, che oltre l' onestà , e la virtù non abbiavi mai altro bene , così la discorre . *Cicero tamen in Libris de Frinibus bonorum , & malorum , verbis magis quam rebus Stoicos , adversus Platonem , & Peripateticos certare convincit ; quandoquidem Stoici nollunt bona appellare , sed commoda corporis & externa ; eo quod nullum bonum volunt esse hominis præter virtutem , tamquam artem bene vivendi ; quæ non nisi in animo est . Hæc autem isti simpliciter , & ex communi loquendi consuetudine , appellant bona ; sed in comparatione virtutis , qua recte vivitur , parva & exigua . Ex quo fit , ut ab utrisque quodlibet vocentur , seu bona , seu commoda ; pari tamen æstimatione pensentur , nec in*

hac quæstione Stoici delectentur, nisi novitate verborum. Per poter asserir dunque con ragione, che gli Stoici così contenti si trovavano nel seguir l'onestà, come si sogliono trovar contenti coloro, che seguono ciò ch'è utile, e dilettevole; sarebbe stato (secondo me) di mestieri primieramente mostrare, che quanto utile, e dilettevole esser suole, non faccia negli Stoici quell'impressione, che fa veramente nel cuore di tutti gli altri uomini, e passar dopo questo a dimostrare, come la differenza, che corre, giusta il loro Sistema tra le cose, che utili sono semplicemente, e ciò che in fatti semplicemente è buono; differenza realmente sia di grande importanza, e che tutta provenga dalla Stoica apatìa, e indolenza: Ciò fatto, perchè potrebbe dirsi degli Stoici, che fossero d'una natura in certo modo diversa dagli altri uomini, potrebbe ancora dedursene, che la propria felicità ritrovavano nel seguire la sola onestà, come trovano i *Cristiani* la loro nel seguire quell'obbietto, che merita l'amor loro, e, da cui sperano il maggior contento, e profitto. Ma se poi gli Stoici a quelle medesime affezioni, che tutto il resto degli uomini, eran soggetti; se poi per detto di Tullio, e di Agostino, e per confessione eziandio del Sig. Zanotti, di niuna apatìa dotati erano, ma e ricchezze, e piaceri, e dolcezze d'ogni sorte di questa vita, egualmente che il resto degli uomini, apprezzavano, e tutta la gran differenza tra essi, e gli altri nel solo contrasto, e diversità de' termini consisteva; chiamando essi col termin di comodi quelle cose, che beni della Natura venivan dagli altri chiamati, e negando essi che fossero mali le angustie, le sciagure, le piaghe, le gotte, ed altri incomodi simiglianti, perchè niuno d'essi fa che sia l'uomo malvagio (meditazione, per dirla come si merita, da rimbambito, ed anche da peggio): allora poi dovevano ancor essi come gli altri, consolarsi soltanto di quelle cose, che o fomentavan l'amore, o davan diletto, e recavano utilità. E quando sia vero, che la sempiterna e immutabile onestà da essi commendata niuna proprietà avesse

(come

Digitized by Google

(come mostrammo che non aveva) che il loro amor fomentasse niuna, che diletto, e che profitto apportasse; ma di que' soli attributi fornita fosse, che muovon odio, e conciliano invidia, quali son per l'appunto l'imperio, e l'autorità; è vero altresì, che non potea soddisfare le naturali affezioni, ch' essi sentivano; e in conseguenza non potevano, col seguire quell'onestà, farsi tranquilli, e felici.

XCIII. E in fatti Sant'Agostino a provare per falsa, e per vana la distinzion degli Stoici tra l' anima e il corpo in riguardo al sentir le afflizioni, produsse nel citato luogo una Storia da Aulo Gellio nel Libro diciannovesimo delle Notti Attiche, riferita d'un Filosofo Stoico, il quale in tempo di burrasca, impallidì più di tutti! Richiesto perchè, come Stoico, temesse tanto, trasse il Libro d' Epittetto sulla Dottrina di Zenone, e di Crisippo, e pose in veduta la distinzione tra le parti inferiori dell' anima, e la mente; dicendo che in quelle prevalevano sulla ragion le passioni; ma l' altra sulle passioni vinceva, e col non consentire alle medesime, o piuttosto, col ributtarle, esercitava l' Imperio della virtù. In tal foggia anche Virgilio nel quarto parlò d' Enea, dove disse:

Mens immota manet, lacrymæ volvuntur inanes.

Ciò riferito, seguì Agostino a stringner più forte, e a dimandare, perchè quel Filosofo, che nulla affatto stimava nè vita, nè comodo alcun della vita, inorridisse per tal maniera in quella burrasca, che col manifesto pallore, e coll' estremo sbigottimento pubblicasse l' angustia dell' animo suo? Allora era il tempo di far conoscere, che non v' era commerzio alcuno tra l' anima e 'l corpo; e tra l' animo, e la mente; e tra le superiori parti dell' animo, e le inferiori: baje tutte sicuramente, e delirj.

XCIV. Penetrò più addentro a questa materia il Santo Dottore, quando nel capo quarto del Libro XIX. osservò, che maggiori di quelle del corpo erano le afflizioni, e i morbi dell' animo, e che talvolta la mente, più ancora che da' ma-

li, e da' pericoli esterni, è posta in angustie da se medesima; e però quando ancora niun senso avesser gli Stoici potuto avere per le esteriori avversità, la mente loro nulladimeno non potea reggersi così forte, e imperturbabile, che colla sola virtù sua una perfetta felicità si formasse. E passa di poi all'esame della uccisione, che faceano gli Stoici di loro stessi; e che questa eseguire non la potessero con animo posato e sereno, fortissimamente convince. *Porro ipsa virtus* (egli dice) *quæ non est inter prima Naturæ, quoniam eis postea Doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vendicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus; nec alienis, sed plam nostris & propriis; maxime temperantia, qua carnales frenantur libidines, ne in quæque flagitia mentem consentientem trahant? Quid illa virtus, quæ prudentia dicitur? Nonne tota vigilantia sua, bona discernit a malis, ut in illis apperendis istisque vitandis nullus error obrepat? Ac per hoc ipsa nos in malis, vel mala in nobis esse testatur. Jam vero illa virtus, cujus nomen est fortitudo, in quantacunque Sapientia, evidentissima testis est humanorum malorum, quæ compellitur patientia tollerare. Quæ mala Stoici Philosophi miror qua fronte mala non esse contendunt, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit, vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibimet inferre, atque ex hac vita migrare. O vitam beatam, quæ ut finiatur, mortis quærit auxilium! Si beata est, maneatur in ea: si vero propter ista mala fugitur ab ea, quomodo est beata? Aut quomodo ista non sunt mala, quæ vincunt fortitudinis bonum, eamdemque fortitudinem non solum sibi cedere, verum etiam delirare compellunt, ut eamdem vitam, & dicat beatam, & persuadeat esse fugiendam? Quis usque adeo cæcus est, ut non videat quod si beata esset, fugienda non esset? Sed si propter infirmitatis pondus, qua premitur, hanc fugiendam fatentur; quid igitur caussæ est, cur non etiam miseram, fracta superbiæ cervice, fateantur? Verum, obsecro, Cato ille patientia, an potius impatientia se peremit? Non enim hoc fecisset, nisi vi-*

ctoria

ctoria Cæsaris tulisset. Ubi est fortitudo? Nempe cessit, nempe succubuit, nempe usque adeo superata est, ut vitam beatam derelinqueret, desereret, fugeret. Quomodo igitur mala non erat, quæ vitam miseram, fugiendamque faciebant? Magna vis est in eis malis, quæ fortitudinem faciunt homicidam: si tamen adhuc dicenda est fortitudo, quæ ita his malis vincitur, ut hominem, quæ sicut virtus regendum, tuendumque suscepit, non modo non possit per patientiam custodire, sed ipsa insuper cogatur occidere. Debet quidem etiam mortem Sapiens ferre patienter, sed quæ accidit aliunde. Secundum istos autem, si eam sibi ipse inferre compellitur, profecto fatendum est eis non solum mala, sed intolerabilia etiam mala esse, quæ hoc eum perpetrare compellunt. Un Saggio è questo degli argomenti di Santo Agostino, co' quali egregiamente dimostra, che non dee collocarsi il sommo bene nella pratica sola della virtù, o dir si voglia nel professare unicamente quella *sempiterna, e immutabile onestà*, di cui formarono tanti elogj gli Stoici. Dimando, e perchè mai il Sig. Zanotti passò senza neppur toccarle, queste ragioni? Non son già queste nè tanto sublimi, che sieno da Teologo, nè tanto vili che sieno da plebe. Non sarebbegli già tornato in disonore, se questi luoghi di Santo Agostino avesse interpretati, e illustrati?

XCV. E in verità l'affermar, che uno Stoico, il quale da sè si ammazza, uno Stoico, che in faccia alla morte, o ad un pericolo di disgrazia impallidisce, sia nell'animo suo tranquillo; egli è tutt'uno, che l'affermare appunto quello ch' è in disputa, e supporre per certo e stabilito l'articolo, che più si contrasta. Quello, di che si dubita, e di cui quanti han senso, come si dice, comune, debbono dubitare, si è; se un uomo, che in estreme angustie sia posto, si goda nell' animo tutta la sua tranquillità: e quindi si cerca: com'egli mai la possa conservare? o in qual maniera possa egli scemare la infelicità sua? Non per altro mezzo certamente lo stato dell'animo, e della mente si può giugnere a discoprire, fuorchè per gl'indizj, e segni del corpo, e per le azioni este-

Digitized by Google

esteriori dell'uomo. Ma il volere, che una faccia impallidita, e abbattuta, e fino che il darsi di man propria la morte, sieno segnali, ed indizj della tranquillità dell'animo, affatto affatto è lo stesso, che volere, che il riso sia segno di dolore, e la fuga d'intrepidezza; che un corpo ben complesso, e un'aria allegra di volto indichi malattia, e il desiderare di vivere segno sia che infelicemente si viva; in somma è lo stesso, che dir tali cose, e argomentare in maniera, che fino i farnetici ne conoscerebbero la falsità, e se ne farebbero beffe. L'asserir poi, sul fondamento de' predetti segnali, ed indizj, che veramente tutto a contrario significano; che non abbia a negarsi negli Stoici la tranquillità dell'animo, questo è appunto (torno a ripeterlo) appunto è quello di cui si disputa, e che si dubita. Niente men poi è un supporre quel che si contrasta, l'addurre come cagione di quella tranquillità, e l'amar ch'essi fanno la *sempiterna onestà, ed immutabile*. Poichè dubbio resta, se l'amare quella onestà tranquilli l'animo umano, o l'infelicità nè sminuisca: e con giustizia veramente si mette in dubbio; poichè tutti gl'indizj, e le mostre d'un uomo Stoico e le azioni di lui e gli affetti, cioè l'impallidire, lo sbigottirsi, e l'uccidersi, sono indizj, e segnali di dolore, e d'infelicità; nè quella onestà o per natura sua, o per le speculazioni dello Stoico, meno infelice può farlo; niuno avendo ella di quegli attributi, che possano o mover l'uomo ad amarla o dargli diletto, o fargli del bene. Dunque non potrà mai nè mitigarsi, nè sminursi l'infelicità di lui, se almen col pensiero a quel bene non ricorra, che l'amor si concilj, e porti speranza, e vantaggio. Ma qual è questo bene, se non è la speranza di più felice stato, anzi l'aspettazione de' beni eterni?

XCVI. E in fatti, se insieme si confrontino daddovero e quelli, che sono mossi da tale speranza, e quelli, che non la sentono, si vedrà in un'occhiata quanto la Filosofia di questi secondi in paragone di quella de' primi sia vana, e quanto incapace non solamente a render felice, o a scemare l'infelici-

felicità, ma a fare ancora che si operi virtuosamente. Conciossiacchè (come osservammo di sopra) coloro, che non isperano nè vita immortale, nè ricompensa, quando si tratta di prender partito, stanno intra due nel risolversi; nè senza ragione, pugnando non di rado coll'onesto quello che piace, e che giova: E l'animo, che quà dal piacere, e dall'utile, e là dall'onesto si sente rapire, gagliardamente imbarazzato nel determinarsi si trova, e da dubbiosi pensieri combattuto: che la virtù quantunque sia in questa vita il massimo de' beni, ogni qualvolta non possa mai esser felice, e la sua forza e natura consister si faccia, o nel sopportar le disgrazie, o in una certa feroce costanza, o nella dolorosa prova d'ammazzarsi, perde ella tantosto la qualità di bene, e di fine da desiderarsi. Essendo che gli uomini per giusti che sieno, per forti, e per amici in sommo grado della virtù; così però costanti esser non possono, da conservarsi di animo mite, e tranquillo in una miseria, che estrema sia. L'uomo adunque, che è fatto in maniera da non reggere ad eccedenti guai, e l'animo di lui benchè generoso, convien che soccomba alla necessità, e non può amare, seguire, onorare quell' oggetto, che in qualche guisa le sue disgrazie gli cagiona, e che d'ogni pace, e de' comodi della vita lo priva. Perciocchè qualvolta riflettano gli uomini seco stessi, che quella virtù, che esercitano spesse volte, e che hanno in animo di esercitare, l'origine, e fonte è, onde è per esserlo, delle loro calamità; e che pienamente felice, e seconda, al rovescio della loro, è la sorte, od è per esserla, di coloro, che niuna pratica di virtù, e di onestà professano, o danno segno di voler professare; è forza, che a poco a poco scemi quel sentimento, e concetto, che hanno della virtù, e dell'onestà, e crescano maggiormente in cognizione della nativa fiacchezza dell'animo loro.

XCVII. Ma se pel contrario si metta l'uomo a considerare, che nello stato presente delle cose il più delle volte poco diletto, e poco utile la virtù riporta; ma molto non anderà,

derà, che questi disastri di breve durata con felicità senza termine gli saranno compensati; allora sì che l'animo di lui tal forza acquista e costanza, che le calamitose vicende della virtù può tollerare con allegrezza, e senza difficoltà. Capisce bene, che piacer proverebbe, se le sue cose gli gissero prosperamente, e che pregio, e rispetto gliene verrebbe abbondantemente dal pazzo volgo. Ma quando s'alza a sperare, che in ricompensa della bontà, della clemenza, della moderazione, della equità, e delle altre virtù, Iddio retribuitore di tutte le azioni, sarà per donargli e premj, e corone; prova orrore la sua mente al sol pensare ai vizj contrarj, e nell'amore della virtù, benchè disastrosa la trovi, e nel seguir l'onestà, non rallenta. Poichè chiunque si tenga certo, che i seguaci della virtù, e dell'onestà, e degli altri precetti della Legge per lungo, anzi eterno tempo beati saranno; e che al contrario i vizj, e i disordinati trasporti, ed affetti dell'animo, di severissime pene, e con infelicissimo esterminio puniti; egli d'uno spirito s'armerà così tranquillo, e costante, quanto bisogna a perseverare in una travagliosa virtù, o almeno colla speranza e aspettazione di quella eterna beatitudine anderà addolcendo la sua disgustosa fortuna, e minorando l'infelicità sue. Anzi chiunque sarà d'opinione, che nella presente Provvidenza non possa la virtù, o per natura sua propria, o per le umane vicende delle cose, portar diletto, o vantaggio a chi la professi; ogni volta ch'e' creda, che un Ente supremo vi sia, santissimo, e liberalissimo, il quale, provvido, com'è, verso gli uomini, pagherà nell'altra vita con pene i malvagj, e con premj, e vera felicità gli uomini giusti; egli per questa fede seguirà a sentir bene, e favorevolmente del merito della virtù, la qual forse gli caderebbe in dispregio, se niun'altra vita dopo la morte credesse; poichè chi s'aspetta così ampiamente premiata una vita regolatamente condotta, a gran pena si persuade, che tutto quell'utile, e quel diletto, che in questa vita potrebbe trarsi dalla virtù, sia bastante incentivo, perchè si segua. Finalmente non pochi si trovano,

che

che darebbero per la virtù, e l'onestà generosamente la vita, ma con espressa protesta, che non per altro a ciò s'indurrebbero, che a riguardo di quel gran premio, che lor toccherebbe, della beata pace, e immortalità: Tanto (che nulla più) scemar potrebbe il buon credito della virtù il difetto di non far mai felice chi la professa.

XCVIII. Manifestissima è poi la contraddizione di coloro, che cogli Stoici, e col Sig. Zanotti insegnano, che la virtù e l'onestà per solo merito loro amar si dovrebbero, quand'anche un Dio non vi fosse rimuneratore. Conciossiachè per qual altro motivo amar si potrebbe la virtù, se non perchè esercitandola, una qualche tranquillità d'animo coll'onestà congiunta sarebbe per ottenersi; e perchè conoscerebbesi, che l'amarla si conforma, ed accorda colla legge della ragione, e della coscienza? Ma che mai nella natura delle cose può concepirsi, ed amarsi come ben ordinato, qualvolta non si ammetta un libero, e sapientissimo Principio dell'ordine, e un perfettissimo esemplare di tutta l'armonia, e consonanza; ma si creda, che per opera del fato, e di necessità tutte le cose succedute sieno, e succedano? e qual cosa è in questa vita men regolata degl'iniqui talvolta felici, e contenti, e de' buoni infelici? Ma se la futura colla presente Provvidenza si confronti secondo i principj della Moral de' Cristiani, vanno tutte le cose con buona regola, vi traluce in tutte il principio, e l'esemplare dell'ordine, e dell'armonia, e si conforma l'onestà colla legge della ragione, e la virtù col suo premio, che il solo è, che far possa un animo perfettamente tranquillo. Tutto il contrario di questo è forza che avvenga nel Sistema, e nella Morale Filosofia degli Stoici. Qual pensiero più malinconico, e condizion più infelice di quella, in cui da temer sommamente, da sperar nulla vi sia? in cui nulla v'abbia, che a satollar sia possente gli affetti dell'animo, cioè il natural desiderio della felicità? nulla che l'animo angustiato consoli? nulla che quest'animo sperar possa, scarco che sia dal grave peso del corpo? Ma solamente quelle cose vi s'incontrino,

Digitized by Google

che più inasprișcono l'uomo, e lo conturbano; quelle in fine, che non pure sminuiscono il naturale amore per la virtù, ma giungon per fino a sterparne gl'innati semi, le affezioni cioè naturali, qual'è la clemenza, e l'umanità? Il Cristiano finalmente collo sperare d'esser felice con Dio dopo morte, egli ama così la più perfetta virtù; ma lo Stoico coll'ammazzarsi di propria elezione, egli non ama la virtù più perfetta: che sebbene niun vincolo, e relazione par che dovesse passare tra la virtù, e quella sorta di premio, che al piacere, e tranquillità (benchè dell'animo sia) riguarda; la vera virtù non per tanto e quel premio, e quello stato ardentissimamente bramar dee, che l'intelletto perfeziona, e l'animo può portare fino al grado della virtù il più perfetto.

XCIX. E in fatti tutti quelli, che la beata felicità dell'altra vita aspettarono, non più che ad essa pensando un sollievo grandissimo sentirono alle loro miserie. Il Salmista nel LXXVI. *Renuit consolari anima mea, memor fui Dei, & delectatus sum*. E nel LXXXIII. *Quam dilecta tabernacula tua Domine virtutum! Concupiscit & deficit anima mea in atria Domini. Beati qui habitant in domo tua, Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te*. E nel CXXI. *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi: in domum Domini ibimus*. Il Salvatore in questa maniera parlò agli Apostoli nel V. di S. Matteo. *Beati estis cum maledixerint vobis, & persecuti vos fuerint, & dixerint omne malum adversum vos mentientes propter me: gaudete & exultate, quia merces vestra copiosa est in cælis*. L'Apostolo scrivendo a' Romani (XII. 12.) esortavali ad essere *Spiritu ferventes, Domino servientes, spe gaudentes, in tribulatione patientes*: E agli Ebrei (IV. 11.) *Festinemus*, diceva, *ingredi in illam requiem*; nè quel riposo dovevan guardarlo come fine solamente delle fatiche, e de' travaglj, ma ancor come sede della beata tranquillità, e felicità dell' animo. Santo Agostino nel Sermone CLVIII. *de verbis Apostoli*, così scrisse: *Etenim ipsa spes peregrinationi necessaria est; ipsa est quæ consolatur in via. Viator enim quando laborat ambulando*,

Digitized by Google

ideo laborem tolerat, quia pervenire sperat. Tolle illi spem perveniendi, continuo franguntur vires ambulandi. E nel primo *de diversis: Et ecce spes lactat nos, nutrit vos, & in ista laboriosa vita consolatur nos.* Spiegando quelle parole del Salmo CXVII. *Vox lætitiæ, & salutis in tabernaculis Justorum*, ebbe a dire de' Tiranni, e de' Martiri: *Ubi vocem mæroris, & exitii putabunt esse, qui in eorum corpora sæviebant. Non enim sentiebant interiora gaudia Sanctorum de spe futura. Unde Apostolus, non solum autem, sed etiam gloriamur, inquit, in tribulationibus.* E nella spiegazione del Salmo CXXVII. tornò a dire sullo stesso proposito: *Sæculi homines infeliciter felices sunt: Martyres autem feliciter infelices erant. Erant enim ad tempus infelices, sed in æternum felices. Quid enim dicit Apostolus? Quasi tristes semper autem gaudentes. Quare semper? Et hic, & ibi. Hic enim unde gaudemus? De Spe. Ibi unde gaudebimus? de re. Magnum gaudium habet Spes*; e a quelle parole del Salmo CXXV. *Et facti sumus sicut consolati*, soggiugne, *idest, gavisi sumus tamquam consolationem accipientes. Consolatio non est, nisi miserorum; consolatio non est, nisi gementium, & lugentium. Quare quasi consolati? nisi quia adhuc gemimus. Gemimus in re, consolamur in spe.* Comentando il Salmo CXLV. diceva; *Fidei homini, & peregrino in Sæculo, nulla est jucundior recordatio, quam Civitatis illius, unde peregrinatur; sed recordatio Civitatis in peregrinatione, non est sine dolore, atque suspirio. Spes tamen certa reditus nostri, etiam peregrinando tristes consolatur, & exhortatur. Hac ergo spe accepta, quæ non potest esse sine gaudio, gaudet anima.* E di nuovo: *Sed quid te consolatur? Spes.* E finalmente nel libro XIX. *de Civitate Dei* al Capo quarto, combattuta l'opinion degli Stoici, che presumevano di poter conseguire, coll'amar l'*immutabile e sempiterna onestà*, la tranquillità dell'animo, e la felicità in questa vita, o mitigar la crudezza delle miserie, continua quel gran Dottore dicendo: *Vita igitur, quæ istorum tum magnorum, tumque gravium malorum, aut premitur oneribus, aut subjacet casibus, nullo modo beata diceretur, si homines, qui hoc dicunt,*

sicut victi malis ingravescentibus, cum sibi ingerunt mortem, cedunt infelicitati; ita victi certis rationibus, cum quærunt beatam vitam, dignarentur cedere veritati, & non sibi putarent in ista mortalitate finem summi boni esse gaudendum; ibi virtutes ipsæ, quibus hic certe nihil melius, atque utilius in homine reperitur, quanto majora sunt adjutoria contra vim periculorum, laborum, dolorum, tanto fideliora testimonia miseriarum. Si enim veræ virtutes sunt, quæ nisi in eis, quibus vera inest pietas, esse non possunt; non se profitentur hoc posse, ut nullas miserias patiantur homines, in quibus sunt: neque enim mendaces sunt veræ virtutes, ut hoc profiteantur; sed ut vita humana, quæ tot, & tantis hujus sæculi malis esse cogitur misera, spe futuri sæculi sit beata, sicut & salva. Non finirei mai, se tutti i passi di questo egregio Dottor della Chiesa, che fanno al proposito, trascriver volessi. A chi leggesse Agostino, parrebbe forse, che da lui il Maupertuis avesse *preso le* cose che ha scritto. Sapeva il Santo Maestro e l'imperio, e l'autorità, che all'onestà fu dagli Stoici attribuita; sapeva dell'obbligo, che ha l'uomo di conformarsi nell'operare alle leggi della ragione, e dell'onestà. Ma nondimeno eccellentemente egli scrisse nel Trattato XXVI. sopra San Giovanni: *Porro si Poetæ dicere licuit: trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est. Da amantem, & sentit quod dico: da desiderantem, da ferventem, da in ista solitudine peregrinantem, atque sitientem, & fontem æternæ patriæ suspirantem: da talem, & scit quid dicam.* A ragione adunque il Maupertuis (benchè co' termini da Filosofo) divisò, *che tutto ciò, che dee condurci alla felicità eterna è senza dubbio quello stesso, per cui in questa vita trovasi la maggior felicità, di cui sia capace la nostra natura.*

C. Siccome adunque non si potrà mai bastantemente lodare il buon animo del Sig. di Maupertuis, perchè tanto deco-

rosa-

Digitized by Google

rosamente ha pensato della Morale Filosofia de' Cristiani; così non vorrei, che si prendesse in mala parte quanto ha scritto, e disputato contro di lui nel suo Ragionamento il Sig. Zanotti. Imperocchè io fermamente giudico, ch' egli siasi messo a questa impresa, e a difender la Filosofia degli Stoici a confronto ancor della nostra, solamente per suo diporto, senza riflettere a quello, che ne potrebbe seguire, e senza che imbevuto egli sia de' pregiudicj d' una Filosofia già sfatata, e vietata: anzi sostengo, che con buona intenzione abbia egli ciò fatto: Poichè dubitando, che possano alcuni trovarsi, che o poco o nulla curanti della speranza, ed aspettazione degli eterni premj non sieno per ciò, come dovrebbero, della virtù premurosi e dell' onestà; egli per far che conoscano per una strada più corta, come sono in obbligo, ancorchè senza speranza, e aspettazione, di seguir la virtù, e l' onestà; propose loro, che almen gli Stoici imitassero, i quali, senza che premio aspettassero d' alcuna sorte, come fu creduto dal volgo, si dicea, che non ostante onestà, e regolata vita menassero. Ottima senza dubbio fu questa intenzione, e ognuno si accorderà meco a confessarla per tale; quantunque dovesse forse risovvenirsi il Sig. Zanotti, che a questi tempi in troppo numero sono i seguasi del Lok, nel dubitare di tutte le cose; ma che moltissimi ancora sono i Libri, a questo fine conposti di dimostrare la insussistenza di quel Sistema, che alla sola onestà, e sole apparenze delle virtù si appoggia, e vi si fonda; e la necessità in conseguenza di appigliarsi ad altri mezzi, e sistemi a promovere l' osservanza della virtù, e dell' onestà; come molti e molti eccellentissimi Scrittori, anche di paesi da noi lontani, dottamente, e felicemente hanno fatto. Alle quali cose non avendo pensato il Sig. Zanotti, potrebbe temersi, che mentre in un secolo, com' è il nostro di tanta chiarissima luce, egli si studia di celebrare, ed eccessivamente lodare le tenebre, e l' ombre della Stoica dottrina ponendole a paragone della Morale Filosofia de' Cristiani, e si lusiga per tal via (come amantissi-

Digitized by Google

tissimo, ch' egli è della virtù), di guadagnare ne' nostri Paesi de' seguaci alla Onestà un qualche straniero, che sotto il nome di *eterna e immutabile Onestà*, preso secondo la frase morale intende, che la Natura sia Dio, si desse a credere falsamente, che ancora un uomo di tanta vaglia, com' è il Sig. Zanotti, allo stesso Idolo sacrificasse con lui.

IL FINE.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PARERE

DEL PADRE

PIO TOMMASO SCHIARA

DELL' ORDINE DE' PREDICATORI

SOPRA IL LIBRO INTITOLATO

VINDICIÆ MAUPERTUISIANÆ

DIRETTO AL PADRE

CASTO INNOCENTE ANSALDI

DELLO STESSO ORDINE.

IN VENEZIA
Appresso PIETRO VALVASENSE
In Merceria all' Insegna del Tempo.
MDCCLVI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Digitized by Google

Digitized by Google

ALLEGGITORE

CAST' INNOCENTE ANSALDI DOMENICANO.

FRA gli altri amici miei, a' quali mandai il mio Libro intitolato *Vindiciæ Maupertuisianæ*, uno si fu il P. Maestro Schiara, ben degno Bibliotecario della nostra Casanatense di Roma. E perchè ho costume di pregare gli amici miei, a'quali presento qualche Operricciuola di volermi schiettamente dire il parer loro sopra di essa, così feci con lui, il quale presa la cosa più seriamente di quello che è solito farsi dagli altri, promise di notificarmi quanto di quel Libro mio ei sentisse, e però senza fretta alcuna, e con quel comodo, che gli accordavano le sue occupazioni, andò stendendo il parer suo, e come uno scritto privato me lo trasmise, con quella confidenza che dee passare tra due amici Correligiosi. Nè certamente egli stendendolo, ebbe in pensiero di lavorare un'Opera da pubblicar colle stampe, ma solamente di sbozzare un tal qual giudizio sopra il mio Libro, in aria piuttosto di trattenimento amichevole, e ameno, che di posato e serio discorso. Tale è stato il suo sentimento, e con questa premessa protesta mi ha concessa la facoltà di pubblicarlo in quella stessa maniera, che di primo inchiostro ce lo scrisse e me lo trasmise.

Ma per rendere inteso il mio cortese Leggitore de' veri motivi, che mi hanno persuaso a pubblicare io medesimo questo privato *Parere*, dirò, che appena l'ebbi e ricevuto e letto, non avendolo io dissimulato, ma detto anzi candidamente, che era tutto a favore del Sig. Francesco Maria Zanotti, e a me tutto contrario; tosto seppesi per Ferrara, e quindi ne passò a non pochi la notizia anche in altre Città: di modo che io più volte ne sono stato richiesto e da chi voleva esserne certo, e da chi bramava di leggerlo. Un Libro, che tanto impegnava la curiosità di moltissimi, era troppo in pericolo di venire involato, e pubblicato; oppure, ciò non succedendo, si sarebbe creduto dai più, che troppo pregiudicasse alle mie *Vindicie Maupertuisiane*, e che a motivo del grave pregiudizio che io ne temessi, venisse soppresso ed occultato; la qual cosa però, lettosi da me il *Parere* del P. Schiara, essendomi paruto che non possa tanto succedere, che maggiore non sia sempre per essere il vantaggio del Pubblico, e la lode che ne ridonderà al degnissimo Autore, quindi è, che io medesimo, fatte quelle parti, che erano indispensabili, e necessarie, ed ottenutone il

ne il pieno consenso dell' Autore, mi sono indotto a procurarne la stampa, così per soddisfare alla vaghezza di tanti, come per far conoscere al Mondo, che non per animo avverso, e sinistra intenzione, io stesi le osservazioni mie sopra il Ragionamento del chiarissimo Sig. Zanotti, che io amo, e venero infinitamente, ma solamente per dire il mio sentimento intorno alla Stoica Morale, che troppo parevami favorita, e più del merito sostentata in quel Ragionamento, come capace di consolar l' uomo nelle miserie di questa vita, senza speranza di premio nella futura.

Dissi, che lettosi da me il dotto *Parere* del P. M. Schiara non mi era paruto che il mio Libro dovesse riceverne pregiudizio tale, che maggiore sempre non fosse per essere il comune vantaggio, e la lode che si acquisterebbe l'Autore; imperciocchè egli è necessario sapere, essere stata la Quistione tra me ed il Sig. Zanotti, se la Filosofia Morale Stoica, comecchè supposta e da lui, e dal Sig. di Maupertuis, indifferente circa i sommi Capi della divina Provvidenza, e della vita avvenire, potesse consolar l' Uomo nelle miserie di questa vita. Parve già ciò impossibile a quel Francese Scrittore, che essendo stato in ciò dal Sig. Zanotti impugnato, m' indusse a fare la Difesa dei sentimenti del primo; mentre supponendo io pure, che gli Stoici stabilita avessero la loro Morale, senza badare alla Divina Provvidenza, e alla vita avvenire, non potevo indurmi a credere che nelle infelicità della vita consolar si potessero col solo seguire la sempiterna loro immutabile onestà, che nelle disgrazie niun piacere seco apporta, niun utile, niuna speranza, che sono le sole cose, che in questo stato, in cui siamo, vagliono a consolarci. Il P. M. Schiara però, volendo sostenere e difendere che la Filosofia Morale degli Stoici sia consolante, rigetta, sul bel Principio del suo *Parere*, non solamente quanto dal Sig. di Maupertuis, e da me si suppone, ma quanto altresì suppone il di lui Cliente Sig. Zanotti, volendo che gli Stoici ammettessero la Divina libera Provvidenza, la libertà delle umane azioni, la diuturnità, e quasi l' immortalità dell' anime de' buoni, e gli altri sommi Capi della Naturale Religione; e comechè il dottissimo uomo, ch' egli difende, avesse conceduto, e sostentato che tali Quistioni a que' Filosofi poteano parer belle non però necessarie, e che essi non s' accorgevano che la sempiterna immutabile onestà fosse Dio; pretende quì il P. M. Schiara ch' egli ciò abbia detto contro il suo proprio sentimento, che congettura essere diverso, non per altra ragione, che, per aver egli in altro luogo attestato di avere appreso il Sistema degli Stoici da Cicerone, che il P. Schiara suppone agli Stoici favorevolissimo.

Vede quì subito ognuno ed intende, non parlarsi più nel *Parere* di questo dotto Bibliotecario di quegli Stoici, dei quali il Sig. di Maupertuis,

tuis, il Sig. Zanotti, ed io parlavamo. Infatti chi leggerà questo erudito *Parere*, s' accorgerà che il P. M. Schiara nell' esporre i dogmi Stoici ha fatto assai conto di coloro, che tali si nominavano dopo la propagazione del Cristianesimo, ne' quali benchè si trovino massimi errori e capitali, anche riguardo ai sommi Capi della Religione e Legge Naturale; pure quanto mai differenti questi erano da que' che fiorirono circa i tempi, e prima di Gesù Cristo; di quegli insomma che da Zenone, Cleante, e Crisippo derivarono, e la Dottrina de' quali rappresentata ci viene da Cicerone, Laerzio, e dai SS. Padri! Il degnissimo e veramente Cristiano Scrittore, il nostro P. Maestro Orsi, nel Libro V. della sua Ecclesiastica Istoria, sotto l' anno di Gesù Cristo 190. dopo tutti i SS. Padri ottimamente riflette così: *Avevano i Padri, e gli Apologisti della Cristiana Religione posto in tal lume la santità dei dogmi, e la purità ed eccellenza della Morale Evangelica, che i più dotti tra i Gentili e Filosofi, che indi inanzi fiorirono, vergognandosi omai delle mostruose opinioni de' loro maggiori, cominciarono a parlare quasi Cristianamente di un solo Dio, supremo arbitro e Signore dell' Universo; a' cui cenni fosse la turba innumerabile degli altri Dei così soggetta e subordinata, come sono gli Angioli al nostro Dio ..... Si applicarono a dare alle favole un senso misterioso, il quale, benchè forzato, ne moderasse l' errore, e ne occultasse in qualche modo la stravaganza. Troppo mi allungherei, se quì volessi distintamente narrare, ed esporre sotto gli occhi de' leggitori quanto gli stessi Filosofi hanno preso da' Libri de' nostri Santi Dottori, e dallo stesso comun linguaggio della Plebe Cristiana, per sostenere il credito, e per correggere, ed inalzare, e nobilitare le idee della mondana sapienza. Essere gli uomini templi vivi di Dio; esser eglino, e i loro cuori la più grata vittima che possano offerire alla Divinità; dover essere il nostro principale studio di riparare in noi stessi la immagine divina, deformata per lo peccato; e questa immagine consistere nella santità, e nella giustizia, per cui divenghiamo simili a Dio; esser doni della Divina Bontà, non i soli beni corporali, e quei che si dicono di fortuna, ma principalmente la sapienza, la virtù, le doti, e le perfezioni dell' animo, e la santità de' costumi ec.* I Filosofi dunque gentili, che scrivevano ed insegnavano dopo gli Apologisti della Cristiana Religione, non erano più del sentimento di que' loro maggiori, che per bocca di Cicerone nel III. della Natura degli Dii andavano dicendo. *Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum, & fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitæ a Diis se habere: virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte. Propter virtutem enim jure laudamur, & in virtute recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus.* Con molte altre

empie-

empietà che ſeguitano in appreſſo. Se gli Stoici del ſecondo ſecolo di Criſto, dicevano che le virtù e le perfezioni dell' animo erano doni di Dio, dunque non erano più quegli che col Poeta una volta dicevano di lui:

Det vitam, det opes, æquum mi animum ipſe parabo.

Dunque non erano più del parere di Seneca, che nella Lettera LIII. non ebbe rimorſo di ſcrivere: *eſt aliquid quo ſapiens antecedat Deum: ille naturæ beneficio, non ſuo ſapiens eſt*; dunque non erano più come i deſcritti dal Filoſofo Procolo ſopra il Timeo di Platone, *Stoici eandem eſſe virtutem hominum & Deorum dixerunt*; dunque erano diverſi da quegli ai quali Plutarco obbiettava di avere inſegnato, *virtute non eſſe ſuperiorem Dione Jovem, & eodem modo alterum ab altero juvari Dionem, & Jovem*; quale moſtruoſità di penſare veniva pure agli Stoici attribuita da Teodoreto *Serm. XI. Græc. affect.* Ora il Sig. di Maupertuis, il Sig. Zanotti, ed io, di queſti ultimi Stoici diſputavamo; e però ſembravami che niuna Provvidenza eſſi ammettendo, niun' amore di Dio, non aveſſero una Filoſofia molto conſolante. Il P. M. Schiara di un' altra ſpecie di Stoici favellando, cioè di quegli che ammettevano i ſommi Capi della Religione, ottimamente conchiude che co' loro principj ſi poteſſero conſolare.

Nè però, nell' idea che ci femmo degli Stoici, traſcurammo Cicerone, alla di cui autorità e teſtimonianza ſe ſtiamo, gli antichi veri Stoici tutt' altro erano che ſoſtenitori e difenſori de' ſommi Capi della Naturale Religione. Nel primo Libro della natura degli Dii, ove quel Filoſofo Oratore va eſponendo le opinioni delle antiche Sette, ſopra ciò che penſavano di Dio, venendo alla Stoica ſcuola ſcriſſe così: *Zeno autem naturalem legem divinam eſſe cenſet; eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria; quam legem quomodo efficiat animantem intelligere non poſſumus.* Ecco l' incommutabile ſempiterna oneſtà degli Stoici non beata, non creatrice, non libera, non onnipotente, come ſi è detto ne' Libri miei. Siegue Cicerone: *atque hic idem alio loco æthera Deum dicit eſſe, ſi intelligi poteſt nihil ſentiens Deus, qui nunquam nobis occurrit neque in precibus, neque in optatis, neque in votis. Aliis autem in Libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem, ut divina eſſe affectam putat.* Ecco come gli Stoici ſtabiliti avevano i principj della loro Morale Filoſofia, ſenza prima avere coſa alcuna di certo ſtabilita intorno alla Natura di Dio; ſe pure non affermiamo altro non eſſere ſopra ciò ſtata la Dottrina di Zenone, ſe non un puro Spinoſiſmo, come altresì quella di Criſippo Stoico, ſucceſſore di Cleante, che, al dire di Cicerone nello ſteſſo luogo, ſtimò *ipſum Mundum eſſe Deum*. Anzi il Romano Oratore e Filoſofo non è mai ſtato tanto lepido, quanto allora che trattoſſi di mette-

Digitized by Google

mettere in ridicolo lo Stoico Sistema, come nel II. delle Quistioni Accademiche, ove in persona sua propria parlò così: *An Stoicis ipsis inter se disceptare, mihi cum iis non licebit? Zenoni, & reliquis fere Stoicis, æther videtur summus Deus mente præditus, qua omnia regantur. Cleanthes, qui quasi Majorum est Gentium Stoicus, Zenonis auditor, Solem dominari, & rerum potiri putat. Itaque cogimur dissensione sapientum, Dominum nostrum ignorare, quippe qui nesciamus Soli, anætheri serviamus*. Osservando anche, non mai tanto eloquente essere stato Cicerone, quanto allora che nel III. della natura degli Dii combattè l' opinione che della Natura Divina avevano gli Stoici; mentre altro è che nel II. Libro di quell'Opera introduca uno Stoico a provare contro gli Epicurei, che si dia quella natura, altro è che, secondo gli Stoici, non sia essa poi diversa dall' anima del tutto, e dal tutto, e da noi non sia distinta; il che anzi ricavasi da tutti que' moltissimi luoghi, ne' quali Cicerone favella di quell'empio Sistema, conformissimo a quello degli Spinosisti; nel Sistema de' quali che non ripugnano nature intellettuali della spezie degli Dii de'Gentili, si può vedere da quanto ne dicono ben molti Autori che di lui ragionano. E però la natura stessa degli Dii, secondo gli Stoici, come la espone Cicerone, quella era, che in noi vegetava, sentiva, ricordavasi, prevedeva, voleva, intendeva, e connettevasi col Fato, come spiegano gl' Interpreti di Cicerone, che legger si possono nella bella edizion del Verburgio. E intorno a ciò furono costanti gli Stoici dal principio della loro Setta fino alla totale estinzione di lei. Epitteto insegnava ad Arriano Cap. 8. e Arriano ce ne assicura nel Lib. II. che l' anima nostra era la stessa sostanza di Dio: *Principale quoddam es delibatum ex Divina Natura: habes aliquam partem ejus in teipso: an nescis te nutrire Deum, exercere Deum, circumferre Deum?* E nel Libro I. Cap. 12. gli aveva dettato: *Quod pertinet ad animum, nec inferior, nec minor es Diis*. Il dotto Coccejo, a' dì nostri con molto plauso combattè il Sistema della universale sociabilità, come tratto dall' empia Dottrina degli Stoici, i quali un' anima sola universale supponevano comune agli Dii, ed agli uomini tutti, in ogni differenza di stato e di tempo alla Spinosiana, il che egli prova colla opinione stessa degli Stoici spiegata da Cicerone; ed il nostro Eminentissimo Gotti, nel Tomo VIII. della sua Teologia, riferendo colle parole di Cicerone la definizione che davano della Legge eterna gli Stoici, cioè, essere essa *mentem omnia ratione cogentis, aut vetantis Dei*, fa osservare l' errore di que' Filosofi, i quali credevano che il *præcipere* della Ragione eterna fosse lo stesso che *cogere*; il che altro certamente non era che quella sempiterna ed immutabile onestà, che si parava innanzi agli occhi degli Stoici con tanta autorità, ed imperio,

di cui

Digitized by Google

di cui parlavasi nel cominciamento di questa Quistione tra il Sig. Zanotti, e me.

Questo Signore versatissimo negli antichi Sistemi (com' è necessario che sia, come Professore ch' egli è di Filosofia Morale nell' insigne Università della sua Patria) giustamente affermò avere gli Stoici stabilite le regole de' costumi senza alcun riguardo ai sommi Capi della Naturale Religione. Nè io veggo per qual cagione il P. M. Schiara asserisca ch' egli ebbe nell' animo tutto il contrario di quello che leggesi nel di lui Ragionamento; e quand' anche ciò fosse, non veggo perchè io non dovessi credere alle di lui parole, e perchè conformi ai sentimenti di Cicerone, e perchè chi disputa con uno non va a investigare cosa egli abbia nel cuore, ma si attiene a quel tanto ch' egli espressamente dichiara, sostiene, e concede; e però avendo il Sig. Zanotti nella supposizione che or ora spiegammo disputato contro del Sig. di Maupertuis, che parimente per vera la teneva, così nella medesima supposizione, difendendo io lo Scrittore Francese, disputare dovevo contro di lui; tanto più poi, perchè i SS. Padri ebbero della Dottrina e de' principj degli Stoici una idea totalmente conforme a quella di Cicerone, e dei due Scrittori Maupertuis, e Zanotti. Difatti San Teofilo Vescovo d'Antiochia, nel II. Libro che scrive ad Autolico, così di loro parlò al num. 4. *Quidam ex Porticu Deum omnino negant esse, aut si quis sit, nullius curam gerere. Atque hoc quidem omnino Epicuri & Chrysippi stultitia pronunciavit*. Tertulliano, nel Libro delle Prescrizioni, al Capo 7. denota pure che gli Stoici negavano la Divina Provvidenza, scrivendo così: *Inde Marcionis Deus, melior de tranquillitate, a Stoicis venerat*. Taziano, Discepolo del Martire San Giustino, nella sua Orazione contro i Gentili, scrisse queste parole: *Deus, secundum Zenonem, malorum Auctor esse deprehendetur, & in cloacis, & in vermibus, & in nefanda patrantibas versari*; che è appuntino quanto di più forte presentemente obbiettasi contro il Sistema di Spinosa. Non meno chiaramente perorò Lattanzio ove scrisse: *Stoici uno Naturæ nomine duas res diversissimas comprehendunt, Deum, & mundum, artificem, & opus; dicuntque alterum sine altero nihil posse, tamquam Natura sit Deus mundo permixtus; nam interdum sic confundunt, ut sit Deus ipsa mens mundi, & mundus sit corpus Dei*, Minucio Felice, nel suo Ottavio, non è di opinione diversa dagli altri Scrittori del tempo suo intorno agli errori degli Stoici. Ecco le parole di lui: *Zeno naturalem legem atque divinam, & æthera interim, interdumque rationem, vult omnium esse principium. Eadem fere Chrysippus vim divinam, rationalem naturam, & mundum interim, & fatalem necessitatem Deum credit*. Atenagora, prima di Minucio, aveva scritto: *Deus est fervens substantia juxta Stoicos*; e dipoi San Cirillo Alessan-

Digitized by Google

-sandrino, nel Lib. I. contro Giuliano asserì, che *ii, qui Stoici appellantur, Deum vocant ignem artificialem, via incedentem ad nativitatem mundi*. Sant'Epifanio, nella Eresia V. spiega la medesima empia Fisiologia degli Stoici, che spezialmente tutto sottomettevano al Fato, e volevano l'anima umana non altro essere che *divina particulam aura*, che nel senso filosofico si sa abbastanza cosa denoti e spieghi. Nella Anacefaleosi poi a lui attribuita si vanno ripetendo queste parole: *Stoici aspectabilem hunc mundum Deum esse statuunt. Nonnulli etiam naturam illius ex igne constare defendunt*. Eusebio, nel Libro XV. della Preparazione Evangelica, al num. 5. così va spiegando quell' erroneo Sistema: *Stoici mundum universum cum partibus ejus singulis Deum appellant. Hunc quippe unum duntaxat esse ajunt, absolutum, animantem, sempiternum, & Deum: illo enim corpora omnia contineri, & vacuum in eo superesse nihil. Enim vero quod ex omni substantia conflatum est, id ipsum tale quid nominari, quatenus ornatum ejusmodi aliquem, partiumque dispositionem complectitur. Itaque, si prioris illius ratio habeatur, sempiternum ipsi mundum esse ajunt; sin ornatus iste spectetur, genitum, ac pro infinitarum, seu quæ jam præterierint, seu quæ futuræ postea sunt periodorum conversione mutabilem. Atque ita, quod ex omni substantia tale quid existit, mundum esse sempiternum & Deum*. Chi può poi dubitare essere questa dottrina degli Stoici, il puro e pretto Spinosismo, in pochissime sì, ma però bastanti parole espresso, e loro rimproverato nel Libro *De Errore profanarum Religionum* dall'antichissimo Cristiano Scrittore, Giulio Firmico Materno, per quella *indivisam una divisamque mentem*, che quegl'empj sostenevano. Sant' Agostino finalmente, nel Lib. III. contro gli Accademici, al Capo 17. scrisse di quella Setta così: *Quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo, & maxime de anima, propter quam vera Philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quicquam esse præter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore, nam & Deum ipsum ignem putabat: prudentissime atque utilissime mihi videtur, Archesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiæ sententiam, & quasi aurum inveniendum quandoque post se reliquisse*. Il che però dice poco dopo il Santo Dottore, che fu altresì insegnato da Crisippo Stoico, siccome dagli altri, secondo le testimonianze di tutti i SS. Padri sin quì allegate.

Che se que' venerabili Maestri della Cristiana Religione meritano alcuna fede (che pur la meritano tutta) vede ognuno che nella quistione, direi così, Maupertuisiana, si ebbe tutto il fondamento di supporre che gli Stoici antichi non avevano giusta idea della Divina Providenza, nè speranza alcuna di un vero stato migliore dopo morte, onde io ne dedussi che consolare non si potevano nelle loro infelicità. Quegli Stoici adunque de' quali parla in questo *Parere* il P. Maestro

Schiara, erano infinitamente dai primi differenti, e però avranno potuto essi altresì consolarsi; molto più, se, come egli suppone, que' di lui Stoici ammettevano la libertà delle umane azioni, ed allora quando insegnavano che il Fato comandava agli Dii, non altro (come il dotto Bibliotecario pretende) volevano significare, se non quello, che per un certo modo di spiegarci, siamo soliti impropriamente di dire noi pure, cioè, Dio essere obbligato, costretto, necessitato da' suoi decreti, (chiamati Fato dagli Stoici) volendo con ciò denotare la divina immutabilità, e niente di più. Confessa bensì candidamente il P. M. Schiara, che i ritrovamenti, e le distinzioni di Crisippo, per unire la libertà dell'uomo col Fato, che comandava anche agli *Dii*, erano chiamati *sophismata* da Plutarco, e *laquei* da Cicerone, il quale se ne rideva e gli impugnava; non stima però potersi da ciò inferire che gli Stoici non ammettessero la libertà per cui assentire, o dissentire interiormente al Fato, benchè necessitati fossero di operare secondo i di lui decreti; tanto più che niuna Scuola v' è anche tra noi, che sciolga affatto tutte le difficoltà che s' incontrano nel voler comporre insieme la libertà del nostro arbitrio colla infallibilità della divina Provvidenza, a cui è soggetto.

Ed in vero, se il Chiarissimo Sig. Zanotti avesse inteso di questi Stoici, ed avesse lodata la Filosofia loro, e stimata l'avesse consolante, allora avrebbe egli avuta tutta la ragione; ma quel virtuosissimo Signore, per quanto m'accorsi, di Stoici assai differenti favellava. Aveva egli letto Sant' Ireneo nel Libro II. contro le Eresie Cap. 16. ove scrisse: *Necessitatis servum esse Deum dicunt hi qui ex Porticu Stoici appellantur*. Aveva forse anche letto Taziano, che contro i Gentili ebbe a dire: *Deus, secundum Zenonem, malorum auctor esse deprehenditur*; e comechè egli ha appreso il sistema degli Stoici da Cicerone, mostrò di avere osservato, che questo Filosofo Oratore, nel III. della Natura degli Dii, dubitò se nell' esagerare la crudeltà del Fato peggiori fossero gli Stoici, o i Poeti: *Utrum Poetae Stoicos depravarint, an Stoici Poetis dederint auctoritatem, non facile dixerim; portenta enim & flagitia ab utrisque dicuntur*. Anzi è come impossibile che il Sig. Zanotti non abbia letta un' Apologia che del suo Libro dello Spirito delle Leggi scrisse il più grande Encomiatore degli Stoici che abbia veduto il Secol nostro, cioè il Sig. di Montesquieu, in cui ciò non ostante disse: *Les Stoïciens étoient des Athées, puisqu' ils croyoient qu'une fatalité aveugle gouvernoit l'Univers*. Io poi tanto più facilmente adottai l' idea che dei principj degli Stoici aveva il Sig. Zanotti, quanto che, oltre al riflettere che la vera nozione della libertà consiste nel poter fare, o non fare; e non già nel poter ritenere la stizza, e la rabbia, e la mala voglia, allorchè per necessità del Fato e forza di

za di assolutamente operare; ed oltre al riflettere che la pena che davasi Crisippo di conciliare con *laccinoli*, e *sofismi* la libertà col Fato non era comune agli altri Stoici; di più trovai insegnato anche da San Tommaso ch' eglino non ammettevano la libertà delle umane operazioni; il che trovasi nel di lui Libro III. contro i Gentili, ove dimostrando appunto quel gran Santo co' più bei passi della Divina Scrittura che la divina Provvidenza non offende in alcun modo la libertà, soggiugne: *Per hoc autem excluditur error Stoicorum, qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, omnia ex necessitate dicebant provenire*. Così egli al Capo 73. ed all' 84. dello stesso Libro, di nuovo accusa gli Stoici come nemici dell' umana libertà: *Stoici praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt*. Nel Capo finalmente 85. trattando la stessa materia, tornò a scrivere: *Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, & etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi*. Convenivo pertanto col Sig. Zanotti circa i principj di que' tali Stoici, ed ero soltanto di contraria opinione nelle conseguenze ch' egli ne inferiva. Egli non gli voleva tanto contrarj ai Cristiani, io contrarissimi. Voleva egli che si potessero con que' soli principj nelle disgrazie consolare, ed io in tale supposizione gli stimavo inconsolabili.

Riguardo poi alle virtù degli Stoici io ammiro la scelta erudizione del P. M. Schiara, sembrami tuttavia che gli Stoici da lui descritti in questo dottissimo *Parere* non sieno quegli, ai quali io mi opponeva nelle mie *Vindiciae Maupertuisianae*. Pensa il nostro dotto Bibliotecario che gli Stoici ch' egli ha in mira, con fondamento stimati fossero uomini santissimi, rettissimi, integerrimi, che avessero un pensare generoso affatto simile al nostro, e che quel loro Sapiente perfettamente virtuoso fosse cosa reale e vera; molto più, dic' egli, se si considera che a' tempi degli Stoici non pochi vizj eziandio gravissimi, riputavansi per azioni indifferenti, ed anche per atti di vera virtù, come essi stimavano colla loro coscienza erronea; ond' è, che, a parere di lui, i soli Accademici nuovi, gli Epicurei, e gli uomini libertini e sensuali, parlarono male degli Stoici, perchè malamente soffrivano i loro precetti, e le loro massime, e perchè la vita degli Stoici era un continuo rimprovero alle loro dissolutezze.

Io che ho una stima profondissima della Persona e della virtù del P. M. Schiara, non ardirei negare quanto egli quì asserisce, nè dubito punto che vi possano essere stati Stoici di questa fatta. E' vero per altro, che io dei costumi loro ragionando ebbi in vista tutt' altro genere di Stoici. Questi non solo credevano moralmente impossibile quel loro Sapiente perfettamente virtuoso, come nella nona Orazione inaugurale diceva il dottissimo Sig. Benedetto Averani: *Ipsi Stoici, qui di-*

Digitized by Google

cunt nunquam peccare Sapientem, de eo Sapiente loquuntur, quem nec invenerunt, nec unquam volunt extitisse. Ed in fatti ch'esso non siesi mai trovato, attestollo Cicerone nel Libro intorno all' Amicizia: *Negant enim Stoici quemquam virum bonum esse, nisi Sapientem. Sit ita sane; sed, eam Sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus;* non solo, dissi, credevano essi stessi impossibile quel loro Sapiente, ma di più nemmeno essere potevano anche imperfettamente virtuosi, mentre nè la divina Provvidenza credevano, nè la vita avvenire, che sono i gran fondamenti della morale. *La Religion de Confucius nie l'immortalité de l'ame, & la Secte de Zenon ne la croyoit pas*, dice il Montesquieu ammiratore degli Stoici, nel Libro XXIV. Cap. 19. dello Spirito delle Leggi; e Cicerone nel primo Libro delle Quistioni Toscolane avendo scritto che *Zenoni Stoico animus ignis videtur*, ne trasse altresì l'ovvia conseguenza: *si animus est ignis, ergo exstinguetur.* Fecero però gli antichi Stoici, de' quali io nel mio Libro ragionavo, una sorta di sistema intorno alla vita avvenire. Sentiamolo, unito ai rari loro costumi. San Giustino di essi favellando nel suo Dialogo con Trifone, scrisse così: *Sed plerique ne id quidem laborant, utrum unus, aut plures sint Dii, & unicuique nostrum utrum provideant, nec ne; quasi cognitio ejusmodi nihil ad bene vivendum afferret. Hoc autem quonam illis evadat, difficile non est intelligere; proposita est enim his qui ita sentiunt, disserendi, & sequendi quid libuerit, impunitas, nec supplicium metuentibus, nec boni quidquam a Deo sperantibus. Quomodo enim metuant & sperent, qui eadem semper futura dicunt, meque & te eodem semper modo rursus victuros, nec meliores factos, nec deteriores.* Alle quali parole soggiugnerò quanto in una Annotazione della loro bella edizione di questo Santo Padre aggiungono i dotti PP. Maurini: *Hoc loco Stoicos notat Justinus, nam Stoicus ille, quem primum Philosophiæ Magistrum habuit, parvi pendebat cognitionem Dei ut infra narrat Justinus. In eosdem Stoicos quadrant optime quæ sequuntur. Providentiam illi quidem admittebant, sed quæ fato & necessitate contineretur, nec aliter hominem ac res inanimas gereret. Denique Philosophi, de quibus hic loquitur Justinus, iisdem vicibus redeuntibus, eosdem homines revicturos docebant, quod proprium fuit Porticus commentum.* Ecco la ipotesi di quella rivoluzione di mondi, e di anime, dagli Stoici insegnata, da taluno creduta di non poco eccitamento alla virtù degli Stoici, ma che da Teofilo Vescovo Alessandrino, nell' Epistola voltata in latino da San Girolamo, era però chiamata *Stoicorum impiissimum dogma*; ed era riguardata con orrore da San Giustino, e da Taziano, mentre, come mai avrebbero potuto gli Stoici essere virtuosi per procacciarsi uno stato migliore dopo morte, o evitare il castigo, se nelle future rivoluzioni ritornar dovevano gli stessi?

Digitized by Google

I Santi Padri poi, senza essere Accademici, Epicurei, o libertini, dissero molto male dei costumi di quegli Stoici, dei quali parlavo io nelle mie *Vindicie Maupertuisiane*. Per testimonianza di que' Sant' uomini, non volevano gli Stoici che si censurasse come osceno qualunque discorso, quantunque turpe egli fosse. S. Teofilo Vescovo di Antiochia s'avvanzò più oltre, così scrivendo nel Libro III. ad Autolico: *Cur igitur Epicurus & Stoici incestus cum sororibus & masculis concubitus docent, qua doctrina Bibliothecas impleverunt, ut a teneris infanda flagitia ediscerentur?* e San Gian Grisostomo, nel Libro contro Giuliano e i Gentili non ebbe difficoltà di dire: *Quæ utilitas cum matribus & sororibus misceri, ut Stoæ Prefectus Philosophus lege sanxit?* Il nostro P. Touron, nel bellissimo suo Discorso preliminare al Trattato della divina Provvidenza contro la incredulità, e la irreligione, adducendo le testimonianze di molti SS. Padri, dimostra a chiare note, che gli Stoici erano empj, sediziosi, avari, calunniatori, e dopo di avere poste in chiaro le idolatriche follie degli Antonini, e l'empietà di Giuliano, *Voilà cependant*, prosiegue a dire, *quels etoient les grands hommes qui se formoient dans la Secte de Zenon*. Cicerone in fatti nel II. delle Tusculane, de' Filosofi del suo tempo favellando, con sincerità confessò ch'erano essi tutti impostori. *Quotus enim quisque Philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam, non ostentationem scientiæ, sed legem vitæ putet; qui obtemperet ipse sibi, & decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate, & jactatione, bis ut fuerit non didicisse melius: alios pecuniæ cupidos, gloriæ nonnullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio; quod quidem mihi videtur esse turpissimum.* Non vedendo io quì fatta distinzione alcuna in favore degli Stoici, anzi sembrando che essi appunto fossero presi di mira, mentre di coloro parla Cicerone, i quali avevano costumi tanto opposti alle severe massime della dottrina che spacciavano; quindi e per questo, e per altri riflessi, dissi che la fortezza da loro ostentata, era una solenne impostura, perchè per confessione de' principali Scrittori di quella Setta, quando si veniva poi al fatto, niuno trovavasi di tanta forza e virtù, che ponesse in effetto le inumane massime che milantavano. Addussi per ciò provare alcune testimonianze di M. Aurelio, e di Epitteto, le quali non sembrarono al dotto Autore di questo *Parere* altrettanto concludenti quanto io m'immaginavo. Sia pure così circa quei passi; sembra però certo non ostante quanto affermai intorno alla poco buona opinione che de' loro Stoici avevano que' due Scrittori. Il Tillemont nella Vita dell' or ora nominato Imperatore così di lui scrive: *Il etoit persuadè qu' il n' y en avoit que peu, ou point, qui fussent vraiment Philosophes, & qui pratiquassent ce qu' ils enseignoient. L' expe-*

rience

rience luy avoit fait connoitre que la plus part non seulement estoient avares & interessez, mais ne cherchoient qu'a disputer, & n'avoient qu'un Esprit de vanitè, de malignitè, & de jalousie. Quanto si conformavano nella sinistra opinione di que' Filosofi, M. Aurelio, e Cicerone! Se leggesi poi l'Epitteto di Arriano si ritrova dal capo al fondo una continua nenia, e un continuo lamento ch' e' fa di non trovare uno Stoico, che fosse veramente Stoico, di non trovare un suo Discepolo che lo imitasse, e sembra che predichi (come suol dirsi) al deserto. *Quid appellas te Stoicum? quare decipis, & fallis tam multos?* diceva egli al Capo IX. del Libro II. ed al Capo XIX. dello stesso Libro così seguitava ad esclamare: *Quamobrem alienis ornamentis fucum facis, quid gloriaris te esse Stoicum? Observate vosmetipsos quidnam agatis, & cognoscetis cujus Sectæ sitis. Plerosque enim vestrum reperietis esse Epicureos, paucos nonnullos Peripateticos, & hos ipsos languidos & enerves. Etenim quanam virtute vos defungimini, vel æquali, vel majore, quam ceteri mortales? Stoicum mihi ostendite, si quem habetis, ubi, aut quomodo affectus sit? Sexcentos commemorabitis, qui præter disputatiunculas Stoicas præstare nihil possint. Ostendite mihi aliquem, qui dogmata quæ loquitur, simulacro vitæ suæ exprimat? Ostendite mihi, inquam, cupio per Deos talem videre Stoicum. Non habetis hac effigie expressum Stoicum aliquem. Hoc beneficio, quæso vos, me afficit: tale Spectaculum, quale adhuc non vidi, seni homini, ne, quod minus spectet, invideatis. Ostendite talem. At non habetis.* E finalmente al Capo VII. del Libro III. così quel gran Maestro della Stoica Scuola: *Ipsi quoque nos, quos Stoicos nominant, alia dicimus, & alia facimus: nos loquimur honesta, & agimus turpia.* Ed in fatti quel famoso adultero, di cui parla quest' Autore nel Libro II. Cap. 4. il quale diceva, che le donne tutte dovevano essere comuni, e ridevasi del contrario, si protestava non ostante di saper a memoria tutto Archedemo, che era stato uno Stoico de' più rinomati.

Appoggiato io dunque a tutti i SS. Padri, i quali certamente non furono nuovi Accademici, o Epicurei, o libertini di professione, e sensuali; anzi appoggiato agli Stoici stessi, affermai e sostenni che tutto lo Stoico Eroismo consisteva nel saper dire de' proverbj, degli assiomi, delle massime, de' bei detti: Eroismo da buon mercato, che costa poco, e facilmente si trova. Quanto mai bene scrisse un moderno Autore stampato nel II. Tomo della nuova Scelta Letteraria! *On confond tres-aisement le* sentiment, *& le* sentence, *malgrè leur opposition sensible. Le* sentence *roule toute sur les moeurs, mais sans en être un effet; c'est une pure speculation sans vie, & sans force; un jeu d'esprit, & bien souvent une vaine montre de vertu. Personne n'a jamais tant prodiguè de morale que les Stoïciens, & personne n'a eu moins de* sentiment *qu'eux. Le* sentiment *au contraire a tout le feu, toute l'ame, qui*

man-

manque a la sentence. *C' est qu' il est l' ouvrage du bon coeur, & que tout ce qui part de cette source, est tout vie, & tout mouvement. C' est par le coeur que nous vivons; ainsi c' est le coeur qui doit penser & parler. Et voilà le defaut dominant de Sènèque; sentences sur sentences; & pas le moindre sentiment.* Anzi affermai che gli Stoici secondo il loro stesso Sistema operando, non potevano essere virtuosi, o amare il prossimo, o essere utili alla Società. E come nò se avevo Cicerone, come garante del mio pensare? *Quid illud*, scrive egli nell' II. delle Accademiche Quistioni, *quid illud? in quibus consentiunt, num pro veris probare possumus? sapientis animum numquam neque cupiditate moveri, neque lætitia efferri?* Age, *hæc probabilia sane sint: num etiam illa? numquam timere, nunquam dolere? sapiens ne non timeat?, nec si Patria deleatur, non doleat? satis durum: sed Zenoni necessarium, cui præter honestum, nihil est in bonis.* Ai principj corrispondevano affatto i precetti di quella scellerata scuola. Epitteto nel suo Manuale al Capo XV. così insegnava: *si proficere vis dimitte has considerationes. Si rem meam neglexero, nutrimentis carebo. Nisi puerum puniam, malus erit. Præstat enim fame obire sine dolore & metu, quam in affluentia vivere cum perturbatione. Præstat & puerum malum esse, quam te infelicem dominari*; e dettando ad Arriano, nel Libro III. Cap. 18. se alcuna cosa, diceva egli, ti viene riferita, che possa arrecarti disturbo, ti basti il considerare che non sta in arbitrio tuo l' impedirla; *Quid ad te quod Pater tuus in quibusdam ignominia afficitur? quo istud pertinet? num ad arbitrium? sed quomodo istud fieret? num ad corpusculum attinet? ad possessiunculam? Hæc nihil ad te.* Con cento altre simili stranezze. E questa era quella principal massima degli Stoici della quale saggiamente favellava nel suo Saggio il Sig. di Maupertuis, cioè che lo Stoico doveva *farsi padrone de' proprj giudizj*; ch' è quanto dire, non stimare che beni fossero quelle cose, che si credevano dagli altri bene, fuori della virtù; nè credere mai che mali fossero le disgrazie, rendendosi padrone di giudicarsi in mezzo di esse felice, se alla virtù non fossero unite; questo, dissi, era il rendersi padrone del proprio giudizio negli Stoici, che per altro il Sig. Zanotti troppo facilmente credette che fosse uno di que' precetti che si trovano in tutti i Libri intitolati *Ars cogitandi*, e conseguentemente giudicò che precetto e massima fosse non degli Stoici propria, ma ai Filosofi tutti comune. Nella supposizione pertanto che gli Stoici seguitassero i principj, ed i precetti che si sono descritti, come avrebbero potuto essere virtuosi? Il P. M. Schiara concede che vi fossero fra essi, ben molti che avessero una condotta molto opposta ai doveri dell' uomo, ed alla quiete della Società, quale fu quella d' Elvidio, che fe perdere la pazienza al buon Vespasiano; soggiugne però essere ciò avvenuto perchè non operavano secondo i

Digitized by Google

do i retti principj della loro scuola. Io però, con tutto il rispetto a lui dovuto, penso che appunto quegli stessi fossero viziosissimi, perchè erano veri Stoici. Infatti quello stesso sediziosissimo Elvidio censurato dal P. M. Schiara, venne esaltato da Epitteto, e proposto come un perfettissimo modello da seguitarsi al suo Discepolo Arriano, come si può vedere nel Capo II. del Libro I. e nel Capo XXVII. del Libro III. di quest' ultimo; ne' lunghissimi quattro Libri del quale, o sia nella amplissima spiegazione della dottrina Stoica di Epitteto, parlasi mille volte della morte; ma parlasi egli una volta sola della futura vita? v' è un cenno solo che indichi un altro stato? Cavasi mai un' ombra di consolazione dalla speranza di una vita migliore avvenire? No certamente; ma soltanto si va ripetendo non una, ma cento volte quel decantato verso,

Quocumque Jupiter voles me ducito, & Fatalis o Necessitas.

La coscienza erronea colla quale si vorrebbe fare scudo al pensare di que' Filosofi, può ben servire riguardo agli Stoici presi in mira dal P. Bibliotecario, non però riguardo a quegli Stoici, dei quali io favellava. Il celebre P. Ignazio Schuvartz, della Compagnia di Gesù, nelle sue rinomate Instituzioni di Gius pubblico, P. I. Tit. III. insegnò molto bene, *Errore vincibili hallucinatos fuisse Stoicos, qui Deum dixere animam Mundi, velati formam Compositi totius, & operationum in Mundo radicem*. Che questo fosse il loro detestabile, e non scusabile errore, e che questo Panteismo, rinovato dallo Spinosa, si trovi nelle Opere di Epitteto, di Marc' Antonino, e di Seneca, basta avere occhi per vederlo, conoscerlo, e confessarlo. Seneca nel Libro IV. de' Benefizj, al Capo 7. disse: *Quid aliud est Natura quam Deus, & divina Ratio, toti mundo, & partibus ejus inserta?* E prima di lui, alludendo alla Stoica Dottrina, aveva detto nel Libro VI. della Eneide, della divina mente Virgilio:

- - - - - - - *totamque infusa per artus*
Mens agitat molem, & magno se corpore miscet.

La distinzione, che a proposito di questa Dottrina si adduce di Natura *naturante*, e Natura *naturata*, oltre essere di data un pò troppo moderna, non può quadrare alle soprarriferite, ed a cento altre simili espressioni di Seneca, e degli altri Stoici; perchè la Natura *naturante* non dirassi mai *Mundo & partibus ejus inserta*, nè può dirsi *infusa per artus*, salvo che dagli Spinosisti; e se tale Natura *est Mundo & partibus ejus inserta*, e se essa è *infusa per artus*, *& magno se corpore miscet*, dunque non è Iddio. Ed invero quanto saggiamente riflettè un dottissimo Autore del Giornale de' Letterati che stampasi in Roma! Nel Tomo dell' anno MDCCXLVI. all' Articolo V. dando l' Estratto dell' Istoria Critica della Filosofia dal celebre Bruchero composta, *Per*

dare

Digitized by Google

dare un sano giudizio delle sentenze de' Filosofi, dice quel Giornalista alla Pag. 39. *bisogna tirar fuori da' loro Scritti l' intiero Sistema della loro Dottrina, deducendo da' loro principj generali i dommi particolari che essi insegnarono. Molti grand' Uomini non attendendo alla connessione de' principj degli Stoici, ed ingannati dalle loro belle parole, hanno prese molte cose staccate dalla Dottrina Stoica per sani ed eccellenti pensieri, le quali unite all' intiero Sistema sono assurdissimi errori. Per esempio dice Epitteto, che quando siamo a porte chiuse, all' oscuro, senza compagnia, non crediamo già d'essere soli, perchè dentro con noi è Dio, che non ha bisogno di lume per vedere le azioni nostre. Ma questo Dio secondo gli Stoici è* totum illud in quò continemur, *dice Seneca Epist.* 92. unum illud cujus partes sumus, & membra. *Essendo dunque la mente nostra una parte di Dio certamente non può non essere consapevole de' proprj pensieri. E questa mente è quel Dio a cui strepitano tanto gli Stoici doversi da noi tutto il rispetto.* Ecco pertanto se io aveva tutta la ragione di pensare che Stoici vi fossero stati, i di cui principj fossero detestabili, e non scusabili errori; e però dietro la scorta dell' Appostolo S. Paolo, e dei SS. Padri affermai, nulla aver di comune e promiscuo Atene con Gerusalemme; mi spiacque che fosse stato insegnato che gli Stoici non erano tanto contrarj ai Cristiani, come alcuni si vanno immaginando, avendo osservato che Tertulliano nel suo Trattato delle Prescrizioni, aveva asserito essere cosa affatto impossibile il pensiero di potere mai combinare i Cristiani con gli Stoici, Dialettici, e Platonici; difficoltà di combinazione, che attestò il gran Martire S. Cipriano, nella Lettera sua ad Antoniano Vescovo di Numidia, cioè, essere i Cristiani di un sentimento troppo differente da quello de' Filosofi: *ce qu' il dit a cause de Novatien, qui d' abord avoit fait profession de la Philosophie Stoïcienne*, dice l' Abate Fleury, nel Tomo II. Lib. 7. della sua Storia Ecclesiastica.

Ma giacchè la benignità del P. M. Schiara mi ha gentilmente permesso, che in questa mia Prefazione, alcuna cosa io possa soggiugnere in difesa de' miei sentimenti, così, dopo avere sin quì favellato dei principj, e dei precetti, cui supponevo che fossero proprj degli antichi Stoici, dirò brevemente della contesa che era fra me ed il Sig. Zanotti circa le conseguenze del loro Sistema. Questo dottissimo Signore, tenendo per certo che que' Filosofi amassero la virtù per lei stessa, voleva poi che nelle infelicità della vita potessero consolarsi, soltanto col seguitarla. Io per lo contrario, in primo luogo, non dubitava già che gli Stoici dicessero, e si vantassero di amare la virtù per lei stessa, ma dubitavo ben molto, che in realtà ciò potesse esser vero. Chi conosce alquanto il cuor umano difficilmente s' induce a credere che l' uomo naturalmente operando possa mai farlo senza amor

proprio; e se lecito mi fosse di addurre quì un passo tratto dalla *Encyclopedie*, ove dell' amor proprio favellasi, mi sembrarebbe di non essere affatto in errore. *La vertu est essentiellement aimable a l' amour de nous-mêmes* (dicesi in quell' Opera) *comme le vice lui est essentiellement haïsable. La raison est que le vice est un sacrifice que nous faisons des autres a nous-mêmes, & la vertu est un sacrifice que nous faisons aubien des autres de quelque plaisir, ou de quelqu' avantage qui nous flattoit. Comment n' aimerions-nous pas la clemence? elle est toute prête a nous pardonner nos crimes; la liberalité se depouille pour nous faire du bien: l' humilité ne nous dispute rien; elle cede a nos prétentions: la tempérance respecte notre honneur, & n' en veut point a nos plaisirs: la justice defend nos droits, & nous rend ce qui nous appartient; la valeur nous défend; la prudence nous conduit; la modération nous epargne; la charité nous fait du bien, ec. Si ces vertus font du bien, dira-t-on; ce n' est pas a moi qu' elles le font:* je *le veux: mais si vous vous trouviez en d' autres circonstances, elles vous en feroient: mais elles supposent une disposition a vous en faire dans l' occasion, ec.* Dal che se ne inferirebbe che l' amore stesso che portiamo naturalmente alla virtù, ha la sua radice nell' amore che portiamo a noi stessi. Concedendo però che gli Stoïci amassero la virtù per lei stessa, ne inferivo che appunto per questo la Filosofia loro non era di sua natura consolante; perchè se lo Stoico venisse a trovarsi nelle miserie, e nelle infelicità della vita; anzi se la virtù di lui fosse per avventura cagione della di lui infelicità; non avendo allora quella virtù seco congiunto alcun premio, alcun piacere, alcun utile, alcuna speranza, non avrebbe perciò potuto lo Stoico consolarsi; a differenza della Filosofia dei Cristiani, che nelle avversità seco portando il piacere di amar Dio, e la speranza del premio avvenire veniva a sminuire la infelicità del Cristiano, ed era per conseguenza, di sua natura consolante. Il Sig. Zanotti a questa argomentazione già fatta dal Sig. di Maupertuis, aveva risposto, che quel Francese Scrittore faceva della speranza del premio più caso di quello ne facciano gli stessi Cristiani, i quali sono disposti di operare virtuosamente anche senza la speranza di esso di cui non vogliono aver bisogno; allora soltanto stimandosi perfetti quando sono così disposti. A me però parve che in ciò non consistesse la perfezion del Cristiano, ma che all' opposto quanto più fosse perfetto, tanto più dovesse essere disposto a sperare, e ad operare colla speranza del premio eterno, essendo essa inseparabile dalla Filosofia dei Cristiani.

Nacque però allora quistione intorno al sentimento delle parole del Sig. Zanotti. Mentre allorchè egli scrisse nel suo Ragionamento, che i Cristiani non vogliono aver bisogno della speranza del premio per operare virtuosamente, e che allora solo si stiman perfetti quando sono

così

così disposti, ciò diceva egli nel paragone che faceva della Filosofia loro con quella degli Stoici; e comechè tutto l'impegno suo era di far vedere in quel Ragionamento, che la Filosofia Morale di questi non era affatto contraria a quella de' Cristiani, così sembrar doveva ch' egli stimasse, che anche i Cristiani seguendo la virtù senza mirare al premio, o senza volere aver bisogno del premio, la seguissero pel merito e per la bellezza di lei, siccome facevano gli Stoici. Nella risposta però che il Sig. Zanotti fece alle mie riflessioni, asserì non essere stato già questo ciò ch' egli intendeva, ma avere voluto significare soltanto, che il Cristiano, il quale non vuole aver bisogno della speranza per virtuosamente operare, è quello che vuole operare anche per un altro motivo, che solo senza speranza gli bastarebbe; e questo motivo essere il merito, e la dignità istessa di Dio. Il sentimento del Sig. Zanotti per altro non era più nemen questo, se stiamo alla interpretazione di certo Sig. Antonelli, che scrisse non so quali Lettere intorno questa contesa; ma allorchè erasi dal Sig. Zanotti detto, che i Cristiani non vogliono aver bisogno della speranza del premio per seguir la virtù, questo Signore intendeva di dire, che i Cristiani portandosi coll'animo per via di ipotesi in un altr'ordine, non dicono già io vorrei sperare, dicono soltanto io vorrei operare virtuosamente. Ipotesi per altro che mi sembra impossibile, perchè può egli figurarsi Filosofia Cristiana senza speranza del premio avvenire? Può forse darsi Filosofia Cristana senza vero amore di Dio? Può darsi vero amor di Dio, senza speranza di goderlo? No, risponde S. Tommaso 1. 2. q. 65. a. 1. ad 1. *Charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut Beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem, & spem*. E se supponiamo che possibile sia quella ipotesi, a che servirebbe però contro il Maupertuis che parla dell'ordine, e dello Stato presente della Filosofia Cristiana? Per la qual cosa saggiamente il P. M. Schiara ha sospettato che il Sig. Zanotti allora copiasse il Silvio, colà dove questi cerca, se lecito sia amar Dio in modo e in guisa, che saressimo disposti a non amarlo, s' egli non ci premiasse. Quale poi di questi quattro diversi significati difatti convenga alle parole, alla intenzione, e allo scopo del Ragionamento del Sig. Zanotti, io ora non lo dirò; dirò bensì che mi sembra che niuno d'essi convenir possa alla quistione trattata dal Sig. di Maupertuis, che esaltava la speranza della Cristiana Filosofia, non in ordine alla forza che ha di far operare virtuosamente, ma relativamente soltanto alla virtù, e alla forza ch'essa ha di consolarsi in questa vita, e di sminuire i momenti di lei infelici; ed a questo fisso punto deve applicarsi il mio detto, verso il fine del mio Libro, che il Sig. Zanotti *extra hypothesim sui adversarii semper disservisse videatur*.

Digitized by Google

Ma nel punto di questa consolatrice necessaria speranza troppe cose mi avanzarebbon da dire; che un'ampla estensione richiederebbero, e facilmente crescerebbe il volume a trattarle colla dovuta disposizione, e però mi basti per ora il far riflettere, che le mie *Vindicie Maupertuisiane* non altro scopo avevano, se non quello di confermare vie più il pensiero del Sig. di Maupertuis, cioè, quella Filolofia essere soltanto consolante, che in se racchiude l' amore di Dio, e la speranza del premio futuro; onde essere propria solo della Cristiana Filosofia una tale prerogativa, e non mai della Filosofia Stoica, la quale non insegnando l' amore di Dio, nè promettendo alcun premio nella vita avvenire, non poteva alleggerire le infelicità dell' uomo, nè rendergli questa vita meno infelice. Proposizione sembrommi questa dettata, per così dire, dal senso comune, dalla ragione, dalla Religione, e sparsa in tutti gli Scritti antichi e moderni, che o della Cristiana Dottrina, o de' mezzi di consolare il cuore umano, hanno saggiamente trattato. Dovrei quasi qui rammaricarmi della necessità, in cui mi veggo di addurre la testimonianza di uno Scrittore, che poco riguardo merita perchè tanto poco favorevole alla Religione; ma il vantaggio che ne può risultar dal rifletterfi che la sola verità ha potuto strappargli una confessione, che effetto certamente non era dell' animo di lui ben disposto, mi fa superare, mio malgrado, la renitenza che ne aveva. L' Autore dunque delle *Lettres Juifes*, prima assai che il Sig. di Maupertuis scrivesse il suo Saggio di Morale Filosofia, nella XL. Lettera così aveva insegnato: *Je regarde les Stoïciens comme des Frénétiques mélancoliques, chés qui la sagesse étoit une Vertu barbare, plus a charge qu' utile aux hommes. Ces Philosophes me paroissent des Fous, dont l' imagination échaufée avoit fait del' idée du souverain-Bien une chimere extravagante, qui ne se trouvoit jamais. Quelle ridiculité, ou quelle vanité, y avoit-il dans un homme, qui, pour être attaché a une Secte, se regardoit comme Dieu? Il s' approprioit l' auguste nom de sage: & le sage, selon lui, jouïssoit toujours de tous les biens, & de toutes les vertus. Il est bien vrai, qu'un homme, veritablement sage, & vertueux, est beaucoup plus heureux & plus tranquille, qu' un criminel dans quelque etat élevé qu' il soit; puisqu' au milieu des grandeurs il est devoré par ses passions, & par ses remords. Si les Stoïciens n' avoient dit que cela, ils auroient parlé très-sensément; mais ils poussoient les choses a l' extreme. L' egarement & le fanatisme de l' esprit humain peut-il s' étendre jusqu' a ce point, & faire assez d' impression sur l' imagination, pour persuader a une personne qui souffre des douleurs aigues, qu' elle est veritablement heureuse? La vanité seule peut occasionner un sentiment aussi peu raisonable. Il n' est qu'une seule idée, qui soit capable de faire supporter les tourmens avec plaisir; encor n' y rend-elle pas*

insen-

Digitized by Google

insensible: c'est l'espérance d'un plus grand Bien que le mal qu'on souffre. Ainsi, dans les différens Religions, ceux, qu'on a appliqués a des gênes, & a des supplices rigoureux, ont beni des peines qu'ils croïoient devoir leur procurer des plaisirs éternels. Ils n'ont point voulu, en abjurant leur croïance, mettre fin a des tourmens passagers, qu'ils ésperoient devoir être paiés par des récompenses perpetuelles. Mais les Stoïciens, en souffrant, n'avoient d'autre consolation dans leur maux, que la Vanité de les supporter sans s'en plaindre. Ecco a che è giunto un uomo, ch'è stimato di avere alla Religione anteposto quanto dicesi Filosofia.

Io protesto per altro di avere provato infinito piacere dell'intenzione, e del Libro di questo mio degnissimo Confratello; ed ammirando la dottrina ed erudizione di lui, e l'acutezza del di lui ragionare, ho voluto io stesso terminare affatto, per quanto a me spetta, questa contesa, col farmi Editore di questo *Parere*, che non poteva essere diretto ad un fine più lodevole, e spezioso. Trattasi finalmente di sostenere e difendere un insigne Letterato, delle virtù, e del sapere del quale io mi vanto di essere da gran tempo ammiratote. E se l'avere il P. M. Schiara in questo *Parere* in ogni cosa a me contraddetto, neppure in minima parte altera l'amichevole nostra corrispondenza, o sminuisce l'amore di lui verso di me, e la mia stima e venerazione verso di lui; molto meno l'essere io stato, e l'essere tuttavia di sentimento diverso dal Sig. Zanotti, per quello che riguarda la capacità della Filosofia Morale degli Stoici di potere consolar l'uomo nelle infelicità della vita, dee far dubitare, s'io conservi per lui quell'affetto sincero, e quell'ossequio rispettoso, che ai molti pregj suoi, ed alle virtù sue singolarissime professo.

IN-

INDICE

DE' TITOLI

I.
Motivi del ritardo in rispondere.

II.
Pregi del libro del P. Ansaldi.

III.
Ragionamento del Sig. Zanotti confrontato col Saggio *del Sig. di Maupertuis.*

IV.
In che ripreso dal P. Ansaldi.

V.
Prima riprensione.

VI.
Sig. Zanotti come intenda, e distingua i fini.

VII.
Sostiene volersi dal Sig. di Maupertuis per fine il solo piacere.

VIII.
E negarsi agli obbietti la ragion di fine.

IX.
Seconda riprensione più grave, di cinque Capi.

X.
Non sussistere il primo, dirà Zanotti.

XI.
Non l'altro Capo.

XII.
Non pure il terzo.

XIII.
Il quarto nè sussistere, nè fare al caso.

XIV.
E l'ultimo non solo esser falso, ma aggravarlo.

XV.
E crescer l'aggravio.

XVI.
Ma inutilmente.

XVII.
Nè punto fare a proposito.

XVIII.
Non doversi però a lui la riprensione.

XIX.
E rivoltandola, dirà non capito il suo vero carattere.

XX.
Nè l'assunto, e scopo del suo Ragionamento.

XXI.
Testi di Sant' Agostino objettarglisi fuor di ragione; fare anzi per sè.

XXII.
E spettare a tutt' altra questione.

XXIII.
Terza riprensione di troppo favore alla morale Stoica, in vista della Cristiana: capitale impegno del P. Ansaldi.

XXIV.
Preferenza data dal Zanotti alla Cristiana.

XXV.
Quanto egli parco, e modesto circa la Stoica.

XXVI.

Digitized by Google

XXVI.
Rare qualità degli Stoici negate dal P. Ansaldi, accordate dal Maupertuis.

XXVII.
Loro integrità, e credito, negarsi a torto.

XXVIII.
Torto fatto a Catone, Seneca, e M. Aurelio.

XXIX.
I vizj di alcuni non essere della Setta.

XXX.
Da lei non permessa la pæderastia.

XXXI.
Bensì altri vizj non tenuti per vizj.

XXXII.
Però quieto di coscienza, contento lo Stoico.

XXXIII.
Non per ciò eccedersi dal Zanotti.

XXXIV.
Obiezioni del P. Ansaldi.

XXXV.
Strane le dirà Zanotti. Cattivi li giudizj del Clero e del Locke.

XXXVI.
Pregi e forza della virtù negli Stoici.

XXXVII.
Libertà di uccidersi, perchè detta da loro benefizio degli Dii.

XXXVIII.
Difficile anche in essi il superarne l'orrore. Non ne fu vinto lo Stoico di A. Gellio.

XXXIX.
Il passo di Seneca è favorevole alla virtù Stoica.

XL.
Passo di M. Aurelio non letto bene. Mal puntato dal Gatakero.

XLI.
Sua vera lezione.

XLII.
Perchè mal inteso. Suo giusto senso favorisce gli Stoici.

XLIII.
Passo di Epitteto mal puntato, e tronco.

XLIV.
Ristretto di tutto il Capo.

XLV.
Vero senso di Epitteto.

XLVI.
Favorevole agli Stoici.

XLVII.
Renduto pratico in Epitteto stesso. Sbaglio del Salmasio.

XLVIII.
Esempj contro la morte di Catone il minore.

XLIX.
Se provino.

L.
Quanto differenti dal caso dell' Uticese.

LI.
Rivoltansi in favor di Catone. La morte di Bruto massimamente.

LII.
Quelle anche di Dolabella, e di Mitridate.

LIII.
Di Tolomeo Re di Cipro, ed altre, proposte dai Gentili all'altrui imitazione.

LIV.
Conchiudesi sopra i passi di Epitteto, di Seneca, e di M. Aurelio.

LV.
Grave riflessione del P. Ansaldi contro degli Stoici.

LVI.

Digitized by Google

LVI.

Nella Chiesa sempre buon numero d'Innocenti.

LVII.

L' integer vitæ, scelerisque purus *come prendersi debba. Orazio credeva di esserlo.*

LVIII.

Presso i Gentili chi fusse purus sceleris, *chi innocente.*

LIX.

Quanto il numero, e quale la facilità di esserlo.

LX.

Caduti in colpa come risorgessero, secondo la comune de' Popoli.

LXI.

Come secondo i Filosofi.

LXII.

E *precisamente secondo gli Stoici.*

LXIII.

Forza della coscienza nel renderli quieti.

LXIV.

Contenti nell' operare, sicuri d' esser giusti, superiori alle avversità.

LXV.

Non perciò innalzarsi la loro morale.

LXVI.

Due meraviglie, che si fa il Sig. di Maupertuis. Zanotti levagli la prima.

LXVII.

Nel levargli l'altra, fa una riflessione, riprovata dal P. Ansaldi.

LXVIII.

Tra gli Stoici non esservi la discordia pretesa dal Maupertuis. Dover credersi a Cicerone.

LXIX.

Niuna circa la immortalità dell' Anima.

LXX.

Niuna circa la esistenza, e provvidenza di Dio. Doveri del Critico, e sbaglio in ciò di alcuni.

LXXI.

Lo Stoico non essere Ateista.

LXXII.

A chi ingiuriosa codesta taccia.

LXXIII.

Spinosa Ateista abusa il nome di Dio.

LXXIV.

Gli Stoici sinceri Deisti. Dimostrazioni loro da noi usate.

LXXV.

Loro espressioni usate dall' Appostolo in Atene.

LXXVI.

Motivo del Sig. di Maupertuis contro essi, quanto infelice.

LXXVII.

Quanto inetto l'altro, per dirli alieni dalla Provvidenza, uno de' loro gran dogmi.

LXXVIII.

Di terrore agli Epicurei loro contradittori.

LXXIX.

Come bene lo dimostrassero.

LXXX.

Conclusione contro la discordia pretesa dal Sig. di Maupertuis.

LXXXI.

Supposizione falsa dovuta farsi dal Sig. Zanotti.

LXXXII.

L' eterna onestà degli Stoici essere intelligente, beata, cagione del tutto.

LXXXIII.

Essere lo stesso onestà, e virtù.

LXXXIV.

Digitized by Google

LXXXIV.
Lo stesso virtù, e retta ragione.

LXXXV.
Lo stesso retta ragione, e suprema legge.

LXXXVI.
Come ciò intendessero, e in che la facessero precisamente consistere.

LXXXVII.
Come eterna, propria solamente del Sommo Dio.

LXXXVIII.
Conchiudesi contro la falsa ipotesi.

LXXXIX.
D'accordo col P. Ansaldi in un suo passo, postillato alla Stoica.

XC.
Sig. Zanotti perchè permettere potesse il falso al Sig. di Maupertuis.

XCI.
Altro perchè.

XCII.
In che faccia egli men lontani gli Stoici da' Cristiani.

XCIII.
Convenuto di negare esservi contrarietà fra le due morali.

XCIV.
Che rispondere possa.

XCV.
Dà eccezione a quattro contrarietà, che gli si rinfacciano; e nega la prima.

XCVI.
Scema l'altra, circa l'immortalità dell'anima.

XCVII.
Scema la terza, circa il premio.

XCVIII.
E circa la pena.
Parere.

XCIX.
Nega la quarta, circa l'umana libertà, d'accordo col Maupertuis.

C.
Che l'ammette negli Stoici forse con eccesso.

CI.
Zanotti per ciò fa un'istanza.

CII.
Provoca a Cicerone come a testimonio sicuro.

CIII.
Opinioni antiche circa il fato.

CIV.
Fato degli Stoici non necessitare i voleri.

CV.
Di quali cause lo componessero.

CVI.
Come lo conciliassero con la libertà.

CVII.
Anche dagli Stoici posteriori ammessa la libertà umana.

CVIII.
Sbaglio del Sig. Brucker in dirla di spontaneità solamente. Sua distinzione inutile.

CIX.
L'assioma Stoico, Fata volentem ducunt &c. *provare per la libertà, non contro.*

CX.
Il solo virtuoso chiamarsi dagli Stoici libero e volente*: e perchè.*

CXI.
Il loro Sapiente libero con eccesso, ed empiamente.

CXII.
Contraria alla Cristiana la loro libertà, non altrimente, che la Pelagiana.

CXIII.

Vere contrarietà della Filosofia loro alla Cristiana.

CXIV.

Riconosciute dal Zanotti.

CXV.

E supposte da lui nel detto stesso, in cui gli s' imputa il negarle.

CXVI.

Anzi esprimervene, anche rispetto a ciò, a cui lo limita.

CXVII.

Fare lui gli Stoici men lontani da' Cristiani, quanto al loro seguire la sola eterna onestà.

CXVIII.

E volere la eterna onestà essere Dio stesso.

CXIX.

Gli si contesta, esser falsa tal proposizione.

CXX.

Nè poter salvarsi da lui col Deus charitas est.

CXXI.

Instanza del Zanotti contro la contestazione.

CXXII.

La rinforza.

CXXIII.

Pretende equivoca l' argomentazione.

CXXIV.

Mezzo da lui proposto per non equivocare.

CXXV.

Per ben capire gli Stoici circa il fine.

CXXVI.

E per altre utilità.

CXXVII.

Pria di rispondere, fa una dichiarazione.

CXXVIII.

La prosiegue, e protesta.

CXXIX.

Risponde alla contestazione.

CXXX.

Distingue le proposizioni.

CXXXI.

Confessa sua questa: Deus honestas ipsa est, *e senza l'* ipsa *ancora.*

CXXXII.

Ne vien ripreso con tre impugnazioni.

CXXXIII.

Contro la prima risponde, esser anzi tutti dalla sua i Cristiani.

CXXXIV.

Contro l' altra, fare per sè appuntino il Deus charitas est.

CXXXV.

I nostri Interpreti intenderlo con lui in caso retto.

CXXXVI.

L' Ellenismo, che gli si obietta, essere inutile.

CXXXVII.

Ed anche nocivo alla espressione di San Giovanni.

CXXXVIII.

Intendersi con anomalia e senza, del pari con esso, il suo Deus honestas est.

CXXXIX.

Contro la terza impugnazione, fondamento dell' altre, ne fa pria l' analisi in tre parti.

CXL.

Ne accorda una.

CXLI.

Nega l' altra; e mostra, la creata onestà essere qualità, non relazione.

CXLII.

Digitized by Google

CXLII.
Non consister essa nella conformità, che sempre ha con Dio.

CXLIII.
Lo dichiara con esempi.

CXLIV.
E con ispiegarne la natura.

CXLV.
Lo dimostra.

CXLVI.
Nega, essere la onestà essenzialmente cosa creata: parto principale dell' analisi.

CXLVII.
Spiega, come siano in Dio le perfezioni semplici, d' idea pura.

CXLVIII.
La onestà essere appunto tra queste.

CXLIX.
Ne dà la idea.

CL.
La dimostra, essere in Dio e di Lui dirsi formalmente.

CLI.
E vera quindi essere la proposizione sua.

CLII.
Epiloga e conchiude su di quanto fu convenuto.

CLIII.
Com' ei siasi contenuto verso la morale Stoica, pria de' confronti.

CLIV.
Come ne' confronti di essa con la Cristiana.

CLV.
Quattro confronti, che ne fa il Sig. di Maupertuis.

CLVI.
Primo confronto ne' precetti; e sopra di ciò che ne dica egli.

CLVII.
Precetto Stoico mal espresso dal Maupertuis, corretto dal Zanotti, pria del suo parere sul confronto.

CLVIII.
Prima parte del parere di Zanotti, modesta, e precisa.

CLIX.
Vera in materia di fatto.

CLX.
Vera rispetto al confronto.

CLXI.
Restante del sentimento del Maupertuis, e del parer di Zanotti.

CLXII.
Sig. Zanotti, se preciso quì, o superfluo.

CLXIII.
Se sbagliato abbia su d' un termine Francese.

CLXIV.
Motivo per dir che sì.

CLXV.
In tal caso, la risposta sua nulla aver di superfluo.

CLXVI.
Preso poi il termine, come va, la risposta sua crescer di forza.

CLXVII.
Lo Stoico nell' eseguire il suo precetto, necessariamente provar piacere.

CLXVIII.
Dirlo il Zanotti in una parola.

CLXIX.
Risponder lui in sostanza, modesto, preciso, e vero, anche in questa parte.

CLXX.
2. Confronto delle pazienze: e sentimento del Sig. di Maupertuis sopra di ciò.

CLXXI.
Strano suo giudicare degli Stoici.

CLXXII.
Suo abuso della preghiera loro.

CLXXIII.
E preghiera nel suo fondo pria Cristiana che Stoica.

CLXXIV.
Altri suoi giudizj non giusti, e non veri.

CLXXV.
Come bene il Zanotti gli contrapponga la virtù, per motivo della pazienza Stoica.

CLXXVI.
Di una tale pazienza non poter vergognarsi il Cristiano.

CLXXVII.
Essa, quantunque assai diversa, non opporsi alla Cristiana.

CLXXVIII.
E valer molto a confortar gli animi.

CLXXIX.
Passo di Sant' Agostino in conferma di ciò.

CLXXX.
3. *Confronto. Sentimento ottimo del Sig. di Maupertuis per la Cristiana. Sua dimanda stranissima circa la Stoica.*

CLXXXI.
Sua risposta peggiore della dimanda.

CLXXXII.
Magnifica risposta del Zanotti per la Cristiana speranza.

CLXXXIII.
Come bastasse, per fermare il Maupertuis, senza di lui utile contro degli Stoici.

CLXXXIV.
Avvertimento datogli di più, di non farne maggior conto, che li Cristiani stessi.

CLXXXV.
Grave quistione su questo luogo mossa al Zanotti dal P. Ansaldi.

CLXXXVI.
Dubbio anche da me appresovi, ma subito deposto col leggere.

CLXXXVII.
Molto più col riflettere.

CLXXXVIII.
Eretica indifferenza del Molinos, circa la eterna salute.

CLXXXIX.
Altra indifferenza del Libro Maximes des Saints, *condannata.*

CXC.
Error manifesto.

CXCI.
Ipotesi de' Teologi, in cui non può sperarsi la Vita eterna.

CXCII.
Altre ipotesi volgari del dilemma.

CXCIII.
Codeste ipotesi non dover farsi da i Fedeli; se ben servano a i Teologi.

CXCIV.
Come a questi servano per le Teorie.

CXCV.
Come per la pratica in prò degli altri.

CXCVI.
Il sentimento del Zanotti esser opposto al libro Maximes *&c. e risguardan le ipotesi.*

CXCVII.

Digitized by Google

CXCVII.

Dimostrasi colle sue parole stesse.

CXCVIII.

Suo indigere *accordarsi col suo* nolle indigere.

CXCIX.

Esser vero l' altro suo detto, che il Cristiano non è perfetto, se non è disposto ad operar bene, anche *senza speranza de' beni eterni.*

CC.

Ogni giusto essere così disposto.

CCI.

Straordinarie ipotesi de' primi Santi con tal disposizione.

CCII.

La carità render necessaria, e tal disposizione, e la proposizion del Zanotti.

CCIII.

Seria obiezione, di ripugnanza ne' detti del Zanotti.

CCIV.

Altra non meno grave, e più fina; con una conseguenza del Maupertuis.

CCV.

La conseguenza del Maupertuis non far forza, esser superfluo il parlarne.

CCVI.

Risposta alla 1. *non sussistere la ripugnanza.*

CCVII.

L' indigere voce inv. prom. Dei, *del Zanotti, esser di fede, mainò da lui contraddetto.*

CCVIII.

Esser necessario anche nell' ipotesi del non indigere æternorum expectatione.

CCIX.

Nè preso in senso più ristretto, ripugnare a questo non indigere.

CCX.

Nè preso nel senso ovvio del Zanotti.

CCXI.

Risposta alla seconda obiezione. Il senso del Zanotti non essere assoluto e categorico.

CCXII.

Le sue ipotesi non risguardare il sistema.

CCXIII.

Ma risguardare le persone.

CCXIV.

Essere appunto le ipotesi de' Teologi, del dilemma, ec.

CCXV.

Poter lui farne anche delle chimeriche, senza inconveniente.

CCXVI.

Quella oppostagli, dello Stoico senza eterna onestà, non esser pari. Fatta pari, provar per la sua.

Digitized by Google

CCXVII.

Anche l' impossibili, non contrarie alla carità, dichiarar vere le sue proposizioni.

CCXVIII.

Sospetto.

CCXIX.

Dimostrazione del Silvio contro i falsi mistici: e loro obiezione.

CCXX.

Sua dottrina contro l' obiezione, parer copiata dal Zanotti sin nelle parole.

CCXXI.

Perchè Zanotti volti i suoi detti in un avvertimento al Maupertuis.

CCXXII.

Dovere suo di così voltarli.

CCXXIII.

Quindi lui pio, non che vero, preciso e modesto, circa il confronto delle speranze.

CCXXIV.

Ultimo confronto circa il giovare al ben pubblico.

CCXXV.

Sentimento del Sig. di Maupertuis contro degli Stoici.

CCXXVI.

Sue prove.

CCXXVII.

Non poter leggersi senza ribrezzo.

CCXXVIII.

Sig. Zanotti gli si oppone, ma con pace.

CCXXIX.

Si muove poi a zelo ma moderato, e lo castiga.

CCXXX.

Torto fatto agli Stoici dal Sig. di Maupertuis.

CCXXXI.

Crescere per l' abuso che fa di Epitteto.

CCXXXII.

Traduzione cattiva del passo di Epitteto, preso in senso comune.

CCXXXIII.

Quanto peggiore, se in senso Stoico.

CCXXXIV.

Peggiorata anche di più per l' interpretazione del Sig. Maupertuis.

CCXXXV.

Se ben non fedele, ammetter essa buona interpretazione.

CCXXXVI.

Non abbracciarla il Sig. Maupertuis, a gran torto di Epitteto, e del vero.

CCXXXVII.

Quanto giusto contro lui lo zelo di Zanotti.

CCXXXVIII.

Digitized by Google

CCXXXVIII.

Non meritarsi quì difesa il Sig. di Maupertuis.

CCXXXIX.

La Morale Stoica necessariamente utile al ben pubblico, e dentro l' Isola immaginaria.

CCXL.

E fuori ancora.

CCXLI.

L' opposta asserzione del S. di Maupertuis, smentirsi dalla pratica, e ripugnare all' idee.

CCXLII.

Quanto alla comparazione ancora, come bene se gli opponga il Zanotti.

CCXLIII.

E con la stessa di lui ragione il convinca.

CCXLIV.

Vero quì pure, modesto e preciso, quanto ne gli altri confronti, come lo fu prima di essi.

CCXLV.

Quindi; che dire ei possa della sua causa. Che dello scopo del Sig. di Maupertuis.

CCXLVI.

Che de' mezzi da esso adoperati, con rischio di discapitarne la Religione.

CCXLVII.

Ricordo di San Tommaso.

CCXLVIII.

Come da lodarsi, non da rimproverarsi, l' aver contraddetto a quel Filosofo.

CCXLIX.

Che dir possa il Zanotti della prima riprensione.

CCL.

Che della seconda.

CCLI.

Che della terza e principale.

CCLII.

Suo lamento verisimile.

CCLIII.

Sua tentazione pur verisimile.

CCLIV.

Come sia per vincerla, e consolarsi della sua Causa.

CCLV.

Conclusione.

NOI

Digitized by Google

NOI RIFFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approvazione del P. F. *Gio: Paolo Zapparella* Inquisitor Generale del Santo Officio di Venezia nel Libro intitolato *Parere del Padre Pio Tommaso Schiara dell' Ordine de' Predicatori sopra il Libro intitolato Vindiciæ Maupertuisianæ, diretto al P. Casto Innocente Ansaldi Ms.* non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro niente contro Principi, e buoni costumi concediamo Licenza a *Pietro Valvasense* Stampator di Venezia, che possi essere stampato, osservando gli ordini in materia di stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 5. Marzo 1756.

[Z. Alvise Mocenigo 4. Kav. Proc. Riff.
[
[Barbon Morosini Kav. Proc. Riff.

Registrato in Libro a Carte 32. al Num. 249.

Giacomo Zuccato Segr.

Adi 6. Marzo 1756.
Registrato nel Magistr. Eccellentissimo degli Esecutori contro la Bestemmia.

Francesco Bianchi Segr.

PADRE

Digitized by Google

PADRE MAESTRO MIO STIMATISSIMO.

I. *Motivi del ritardo in rispondere.*

SE TROPPO tardi le ubbidisco, V. P. non lo attribuisca a mancanza di volere ma di potere. Due infreddature, o più tosto una sola, duratami sopra tre mesi, rallentatasi soltanto un poco per Natale, quasi per non impedirmi la noja delle visite e lettere del costume: la meccanica fatica di preparare e rendere le ragioni della eredità da me amministrata: le sei ore quotidiane in Biblioteca da non contarsi per uno studio di meditazione e raziocinio, attese le inevitabili distrazioni degli opportuni e degl'importuni: le altre ore dovute al vivere Naturale, Civile, e Religioso: unisca tutto, e vedrà, che non ebbi nè sanità, nè tempo; di cui anche da sano non me ne restano se non ritagli qua e là, quando non se ne rubi al necessario riposo.

II. *Pregi del libro del P. Ansaldi.*

Ma per non rendere più lunga la dilazione con tante scuse; senz'altre ciancie le dirò dunque, essermi appunto riuscito il suo libro, quale giustamente lo presagii nello scriverle, prima di averlo letto, la mia di ringraziamento, quando lo ricevetti; e in parte l'ho trovato anche maggiore: imperocchè oltre il pio scopo di quanto prende a dimostrare, la sola vasta erudizione, che con tanto ingegno ha saputo intro-

durvi, sorpassa di non poco il molto che me n'era immaginato. Mi congratulo seco pertanto del nuovo attestato dato al Pubblico e del suo letterario valore, e dello zelo e delicatezza sua per i pregj incomparabili della nostra Cristiana Morale. Come lo abbia sentito il Sig. Zanotti, non lo so; ma la maniera con cui V. P. prende ad esagitarlo nel riscaldarsi della disputa, mi sembra talmente viva, ed a luogo a luogo piccante, che probabilmente non gli parrà abbastanza addolcita dagli epiteti, che sempre gli dà, di *Chiarissimo*, Dottissimo, Piissimo ec. e da quei pensamenti, co' quali in più d'un luogo mostra, che vorrebbe pure poterlo scusare. Mi sovviene (se avesse ragione o no, non importa) mi sovviene del Sig. Marchese Maffei, d'illustre memoria, che il nostro P. Concina, nel suo libro *de Spectaculis* onorò con sì fatte lodi: Sì, risponde Maffei; ma sono le riverenze di Pulcinella prima o dopo le bastonate. La specie mi *fa ridere*, ma non credo voglia riderne il Sig. Zanotti. Nulla per altro sento di lui; e questo Sig. Abate Scarselli, Letterato suo amicissimo e di carteggio, mi disse tempo fa in Libreria, di non veder più sue lettere, e di nulla saperne; e anche il Giovedì primo di Carnevale, se non erro, incontrandomi per Città, altrettanto mi confermò. Mi soggiunse bensì, che da questo suo gran silenzio egli congetturava, che lavorasse alla sua risposta; e lo crederti ancor io. Se così è, vedremo, che saprà dire per difendersi e giustificarsi.

III. *Ragionamento del Sig. Zanotti confrontato col Saggio del Sig. di Maupertuis.*

Ella, che possiede a fondo la materia, avrà già preveduto quanto mai possa rispondere, ed io pure, giacchè ella vuole il mio qualunque siasi parere in questa Causa, ho tentato, però collo scarso mio lume, di scoprirne alcun poco. Dopo dunque le sue Vindicie e il Saggio del Maupertuis nuovamente scorso, ho letto con tutta l'attenzione il dibattuto ragionamento del Sig. Zanotti; e le confesso ingenuamente parermi un pulitissimo tessuto d'idee nette, e chiare per modo, che mi piacque assai assai; e fattone il confronto con quel del Francese, ne restai persuaso in tutto ciò, in cui gli contraddice, toltane una coserella sul fine del terzo capo, dove

parla

parla della ricerca delle verità inutili, come le chiama il Maupertuis, da neppur tralasciarsi dall'uomo saggio (il che poteva appunto Zanotti tralasciare senza discapito del suo argomento); e un'altra scappatella ancora, dove più tosto direi per un pleonasmo e superfluità, portò l'amore sino ai languori e alle estasi, senza parimente necessità, che n'avesse il suo raziocinio per conchiudere contro l'Avversario. Avendolo poscia confrontato col di lei libro, e notatone quel suo contegno modesto, cauto, e molto preciso (fuorchè ne' sudetti languori ed estasi), mi son venute in capo alcune risposte, che a me pare potrebbe darle; quali ad ogni buon fine voglio comunicarle, se non altro per vedere, se mi sono incontrato in parte del molto, ch'ella avrà già scoperto e meditato.

IV. *In che ripreso dal P. Ansaldi.*

Io penso, ch'egli possa ridurre a tre capi di riprensione, quanto di più riguardevole V. P. gli oppone. 1. Ch'egli *veteri errore*, come gli obietta al num. X., abbia confuso colla obbiettiva la formale felicità, e quindi non capito il sistema del Maupertuis, ch'ella vuole s'intenda della formale. 2. Come ella dice al num. XC., ch'egli abbia sempre parlato fuor di questione. 3. Ch'egli abbia innalzata la Stoica Morale con depressione della Cristiana. E questa, che per quanto a me pare è propriamente l'impegno del di lei libro, comincia dal frontispizio, se le fa il piano al num. VIII., si va sollevando in progresso; e riscaldandosi al num. LXVII., si accende poi, e scoppia al num. LXXVII. e seguenti.

V. *Prima riprensione.*

Quanto alla prima riprensione, dirà primamente di non capire quel *veteri errore*. Che s'ella intende degli Scolastici, fa loro un gran torto, perocchè essi appunto per meglio schivare ogni confusione, furono gl'inventori di quelle distinzioni, delle quali Ella si serve. Se poi s'intendesse degli antichi Filosofi, ciò pure sarebbe ingiusto. Imperocchè quando essi trattarono *de Fine bonorum* o sia della Felicità, sebbene non si servirono di quelle sottigliezze, ne diedero per altro la giusta e chiara idea senza nulla confondere. Definirono il Fine de' beni, o sia la Felicità, essere quel Bene ultimo che a niun altro dirigesi, e a cui tutte dirigonsi le nostre pre-

mure per farne acquisto. Nella qual posizione due cose chiaramente si esprimono, e il *Bene ultimo* a cui tendono le premure nostre; e l'*acquisto* di esso, ch' è l' ultima di esse premure. Questa idea sì netta e chiara si riconobbe per vera dagli Scolastici, massimamente da San Tommaso, e nulla mutarono nella sostanza, ma secondo il modo loro di filosofare, per più minutamente spiegarla, quel Bene ultimo lo vollero chiamare Fine affatto ultimo *ultimum simpliciter*, e Felicità obbiettiva; e l'acquisto di esso chiamarono Felicità subbiettiva e formale. Senza l' uso pertanto di questi vocaboli, distinsero benissimo e non confusero i Filosofi antichi le due Felicità, distintamente comprese nella definizione loro del Fine, e però non errarono.

VI. *Sig. Zanotti come intenda, e distingua i fini.* Ma sia chi si voglia d'altro, che abbia confuso le felicità, più premerà al Zanotti il non aver errato lui, che il sapere quai sieno gli antichi intesi da Lei nel suo *veteri errore*. Dirà dunque, che se non confusero le Felicità e però non errarono gli antichi Filosofi, neppure averà errato egli, che non parlò del Fine se non con i loro dettati, adoperando appunto il solo lume della loro definizione per iscoprir senza errore il vero senso del Maupertuis. Avere al Capo I. lui pure con essi definito, la Felicità e Fine essere quella cosa a cui si dirigono tutti i voleri: indi aver distinto quelle cose, che principalmente si vogliono *per* il piacere, da quelle che si vogliono e si acquistano bensì *con* piacere, ma non principalmente *per* il piacere, come son le virtù. In quelle, dic' egli, chiaro è, il piacere essere l'ultimo Fine e Felicità: in queste il Fine ultimo essere le stesse cose e l' acquisto loro, non quel piacere con cui si vogliono e si acquistano. *Il che* spiegato colle Scolastiche distinzioni, senza nulla mutare in sostanza, lo porterà così. In quelle cose, che si cercano principalmente *per* il piacere, lo stesso piacere in veduta è il Fine affatto ultimo, la Felicità obbiettiva; e il conseguimento di esso piacere la Felicità formale. In queste poi, che cercansi sebben *con* piacere, non però principalmente per il piacere, ma per il merito e bontà loro, il Fine affatto ultimo

la

Digitized by Google

la Felicità obbiettiva sono le cose stesse volute e acquistate; e l'acquisto di esse è la formale e subbiettiva Felicità. Appunto come nella Cristiana Filosofia il Fine affatto ultimo la Felicità obbiettiva è Iddio per se stesso, e la Felicità formale è principalmente l'acquisto d'Iddio, non la eterna requie e quindi il gaudio dilettazione e piacere, che tutti dall' acquisto quai conseguenze risultano. E perciò dal Cristiano si cerca e si acquista Iddio *con* sommo piacere sì, ma non principalmente *per* l'eterno piacere, il che sarebbe con errore e bestemmia ordinare Iddio, e il di lui acquisto ancora, qual mezzo al piacere, e rubargli l'essere di fine affatto ultimo per darlo al nostro piacere, il quale non sarebbe più piacere giusto e Santo, com'egli è veramente.

VII. *Sostiene volersi dal Sig. di Maupertuis per fine il solo piacere.*

Con questa dottrina sì soda, e ricevuta da chiunque ha buon senso, pretende egli nel primo Capo, non di dirlo solamente, ma di provarlo, che secondo il sistema del Maupertuis l'uomo voglia tutte le cose principalmente *per* il piacere, e però il piacere sia il Fine ultimo, a cui l'uomo dirige tutte le sue premure finchè l'acquista; il che è lo stesso come il dire alla Scolastica, che il piacere in veduta è la Felicità obbiettiva, e l'acquisto del piacere la Felicità formale dell'uomo. Per ciò, dirà egli, il Maupertuis rispetto al Fine confonde tutti i Filosofi, e vuole che tutti d'accordo avessero per fine il piacere, cercando tutti soltanto di aver somma maggiore di piaceri, che di dispiaceri. E se li divise tutti in due Classi, di Epicurei e di Stoici, non li distinse già per ragione della diversità nel Fine stesso e piacere più o men nobile, ma da un puro modo: di sorte che anelando e gli uni e gli altri al solo fine di ottenere il piacere in somma superiore, gli Epicurei ciò facevano col moltiplico de' piaceri, e gli altri colla diminuzione de' dispiaceri. *Les Philosophes de l'antiquitè, qui avoient sans doute senti la veritè de ceci, se partagerent en deux Classes ..... cela distingua les deux fameuses sectes des Epicuriens & des Stoiciens.* Di modo che il pensare, prosiegue il Francese, il pensare, che si distinguessero fra loro dalle cagioni del piacere, o sia dal piacere più grossolano

solano o più puro, sarebbe un non averne penetrato lo spirito, imperocchè *Je l'ai deja dit; tant qu' on ne considere que l'etat present, tous les Plaisirs sont du meme genre: Celui qui nait de l'action la plus brutale, ne cede point a celui, qu' on trouve dans la pratique de la vertu la plus epurèe*. Ond' è, come rilevò il Zanotti, che secondo questo sistema non volendosi le cose se non *per* il maggior piacere, ne siegue che degli Amici, Parenti, e Patria, se ne farà conto, sinchè ci sono a vantaggio e piacere; che se ci vengono a carico fastidio e dispiacere, sarà prudenza l' abbandonarli, per non diminuire con quel fastidio, e dispiacere la somma de' piaceri, e perdere la Felicità. Così Camillo per esempio fra le afflizioni del suo ingiusto esilio, o fu imprudente non abbandonando la ingrata Patria al suo eccidio; o se dicasi in ciò prudente, perchè appunto cercò il suo maggior piacere in salvarla abbattuta, che in lasciarla perire ingrata; dovrà parimente per la stessa ragione del maggior piacere dirsi, che non fu meno prudente dell' esule Camillo l' altro esule Coriolano nel volerla opprimere, perchè maggior piacere ebbe egli nel prenderne quella vendetta. *Les plaisirs sont du meme genre. Celui qui nait de l'action la plus brutale ne cede point a celui, qu' on trouve dans la pratique de la vertu la plus epurèe. Je l'ai deja dit;* appunto sopra dove scrive: *Ne nous faisons pas l'illusion de croire, qu' il y ait des plaisirs d' un nature moins noble les uns que les autres. Les plaisirs les plus nobles sont ceux qui sont les plus grands*.

VIII. *E negarsi agli obbietti la ragion di fine.* Da tutto ciò chiaro si vede, dirà Zanotti, che degli *Obbietti cagionanti il piacere*, ne' quali V. P. fa consistere l' ultimo fine o felicità obbiettiva, il Francese non ne fa conto, se non come di puri mezzi per arrivare al suo Fine che è il piacere, nè in veruna maniera accorda loro la ragion di Fine, ch' Ella dà loro. E quindi è, che forzato da questo suo sistema, negò apertamente poi, che la virtù fosse il Fine degli Stoici, sebbene negar non possa, che nel loro sistema la virtù fosse la cagione del loro piacere: *La Philosophie Stoicienne n'avoit point la vertu pour but; c' est n' etoit que le*

bon-

bonheur present; già da lui definito consistere nel piacere di maggior somma. Vuole dunque il Maupertuis, che qua giù dell'uomo eziandio Stoico il Fine, direm così, intiero sia il piacere conseguito in mole o somma superiore: qual' intiero dividendosi alla Scolastica, dovrà dirsi, il Fine e Felicità formale essere nel di lui sistema il conseguimento del piacere suddetto, il Fine e Felicità obbiettiva essere lo stesso piacere da conseguirsi o conseguito, e non mai, come dice V.P., le cagioni di esso, alle quali nega affatto ogni ragion di fine. E tale appunto è il senso, dirà Zanotti, in cui l'intesi io, e lo provai ancora senza nulla confondere. E V.P. più tosto, che lasciar di difenderlo dal suo Epicureismo, volle dargli un senso da lui espressamente rigettato, e però un senso non suo. Onde la riprensione sua di aver confuse le Felicità, e non inteso il sistema del Sig. di Maupertuis, non conveniva a me. Queste fra le altre cose, pare a me potrebbe opporle il Sig. Zanotti quanto alla prima riprensione.

Quanto poi alla seconda di aver sempre parlato fuor di questione; con molto più d'impegno pretenderà, ciò essere troppo falso, non avendo fatt'altro in tutto il suo ragionamento che dare il suo giudizio sopra le questioni e posizioni del Maupertuis stretto stretto. Essere questo un di lei sbaglio oltre modo strano, e più strano ancora per le prove, con cui procura mostrarlo, tutte anche esse false. Parlò il Zanotti fuor d'ipotesi del suo Avversario, dice V.P. al num. XC.; perchè il Maupertuis badò ai principii, non alle virtù e precetti; Zanotti ai precetti e Virtù, non ai principii. Quello parlò dei più, Questo di pochi. Quello di cose reali, Questo di possibili. Quello non cura le declamazioni, Questo null' altro. Quello finalmente fa morire gli Stoici per fuggir la miseria, Questo non per fuggir la miseria, ma per seguir la ragione, e ciò soltanto perchè il Virtuoso non è mai misero. Di queste cinque prove, dirà Zanotti, neppur una è vera. IX. *Seconda riprensione più grave, di cinque Capi.*

Non è vera, dirà, la prima, di aver badato il Francese ai principii non alle virtù e precetti, e Lui ai precetti e virtù X. *Non sussistere il primo, dirà Zanotti.*

virtù non ai principii. Non aver anzi Lui fatt'altro che badare appunto ai principii, e trattandosi degli Stoici, alla Onestà e Virtù, loro morale principio; e solo in vigore di esso principio avere, dove l'Avversario lo esigeva, parlato delle particolari virtù e precetti, come necessarie derivazioni da quel principio e fine; e questo principalmente aver lui fatto giuocare ne' Capi V. e VI. dove di proposito si tratta degli Stoici, e anche altrove, dove ragion voleva di contraddire al Maupertuis, che a puro capriccio e senza prove negò esser principio morale o sia fine degli Stoici la Virtù, e quindi ne guastò i precetti, e ne cacciò le particolari virtù, massimamente *ad alterum*, con offesa del vero. Così pure de' principii Cristiani e degli Stoici, dirà averne parlato, dove il paragon lo voleva, ed averlo anche fatto, dando agli Stoici quel che a torto si negò loro, e ai Cristiani quella incomparabile superiorità, che loro è dovuta. De' Precetti poi, dirà averne anzi il Francese parlato di proposito, avendone addotti tre a modo suo nel Capo V., e un altro qual primo, e fonte degli altri al Capo VI., su de' quali Lui pure aver dovuto parlare, e contraddir su i tre primi per ragioni ben chiare; e molto più sull'altro, mostrandogli come quel primo suo precetto non era più degli Stoici, che d'ogni altro Filosofo, e come bisognava determinarlo per renderlo proprio solamente degli Stoici. Delle Virtù finalmente, dirà egli, ne parlò il Sig. Maupertuis, negando non solo che la Virtù fosse il Fine degli Stoici, ma negando in essi ogni premura per gli altri; e quindi averne dovuto parlare lui pure per difendere gli Stoici dalla manifesta impostura e calunnia, dimostrando, che avendo gli Stoici per primo principio morale o sia Fine la Onestà, la Virtù, dovevano per necessità di sistema essere buoni Amici, Cittadini, Magistrati ec. conseguenze inseparabili della Virtù e Onestà. Se per tanto, ripiglierà egli, io non parlai giammai delle Virtù e precetti se non in vigor del principio, e contraddissi al Sig. di Maupertuis non meno sulle virtù e precetti, che su i principii; come mai può esser vero, ch'egli badasse ai principii,

ed io

Digitized by Google

ed io nò: Egli non alle virtù e precetti, ed io sì? Non è dunque vera la prima prova di V. P.

Non lo è la seconda. Imperocchè il Maupertuis in un sol luogo parlò dei più e dei meno, cioè al Capo II. dove stabilisce, che nella vita più comune degli uomini sono più i mali che i beni, vuol dire più dispiaceri che piaceri. Ed io pure, dirà Zanotti, dovetti bene parlarne in quel luogo; non già da Stoico, come V. P. mi credeva obbligato, senza riflettere, che ivi non si parlava degli Stoici, nè dal Maupertuis, nè da me; e mal a proposito avrei fuor di tempo fatto lo Stoico, da me non fatto, se non dove mi parve, che il volesse la verità per difenderla. Parlai dunque ivi io pure dei più e dei meno; e gli contradissi, dimostrando al Maupertuis, che supposta la sua proposizione, che i dispiaceri sono più dei piaceri comunemente parlando; e supposta l'altra di lui massima, che prescindendo dalla Religione, non può dettar meglio la ragione, che l'uccidersi, quando i dispiaceri superano i piaceri; la conseguenza è chiara, che la maggior parte degli uomini, che o non avevano Religione o non la curavano, non l'hanno o non la curano, si sarebbono uccisi, e si ucciderebbono. E pure molto pochi ne raccontano l'Istorie. E certamente sbagliò molto in ciò l'algebra del Sig. di Maupertuis, perchè la maggior parte degli uomini, e tutti i non pazzi, calcolano molto più il piacere di vivere più che ponno, che tutt'insieme i dispiaceri che provano; e non sono se non molto pochi i disperati, che errano in questo calcolo col Sig. di Maupertuis. Del resto, toltone questo Capo, nel decorso del libro, e precisamente dove confronta i Sistemi, non parla il Francese nè di molti nè di pochi, ma soltanto di sistema a sistema. E lo stesso, dirà Zanotti, aver fatto lui pure, e però appunto sempre fisso alle ipotesi del suo Avversario. Sicchè neppur questa seconda prova è vera. XI. *Non l'altro Capo.*

Non l'è neppure la terza. Perchè avendo sempre, dove gli parve ragionevole, contraddetto ai sentimenti del Maupertuis, come si è mostrato di sopra, se questi parlò di cose XII. *Non pure il terzo.*

reali, lui pure, dirà, necessariamente aver parlato di cose reali. Che se si alludesse al loro virtuoso o Sapiente perfetto, al qual grado giungere stimavano difficilissimo, per non dire moralmente impossibile, del che egli nè parla nè fa motto veruno; era per altro cosa reale e vera, e lo fu in molti, l'andar tanto innanzi avvicinandosi alla somma virtù e onestà, che non solamente lo confessa, ma si fa le maraviglie il Francese, che senza gli ajuti incomparabili, che ha il Cristiano dalla rivelazione della vera idea d'Iddio, della vera Provvidenza, e della Immortalità dell'anima, pure giungessero gli Stoici a sì alto grado di perfezione, e fin *là où nous ne parvenons, que par la connoissance d'un Dieu, qui punit & recompense une ame immortelle*. Di questi virtuosi o provetti o proficienti veri e reali aver lui parlato, dirà il Zanotti, procurando anche di scemare e togliere affatto le maraviglie del Maupertuis con ragioni, lodate anche da lei nelle sue Vindicie. Non è per tanto in verun conto vera, dirà egli, neppure la terza prova di V. P.

XIII. *Il quarto nè sussistere, nè fare al caso.* Non pure lo è la quarta. Perchè anzi all'opposto, dirà egli, non essersi mai servito dei libri declamatorj, ma solo dei dogmatici e didascalici. Piuttosto il Maupertuis fè conto in fatti dei declamatorj, che rigettò con parole; il quale si servì delle gradassate degli Stoici in bravare la morte, e venderla per facil cosa ai poco illuminati, che non sapevan riflettere, contarsi pochissimi Catoni, e Attici (quantunque Attico fosse Epicureo), che morissero alla Stoica, e non di stizza, dispetto, e disperazione. Che se avesse badato ai soli dogmatici; primieramente per iscoprire lo schietto Stoicismo, dove ne cerca al Capo V. e prosiegue, non si sarebbe ristretto ai soli Seneca, Epitteto, e Marc' Aurelio, de' quali sospettarsi potrebbe da taluno, che scorgendo essi in tanta voga il Cristianesimo, mascherato forse avessero non poco lo Stoicismo, per farlo cozzare col Cristianesimo: nè scartato avrebbe subito sulle prime, perchè non facevano per il suo sistema del piacere, gli Antagonisti di Epicuro; Zenone, Cleante, e Crisippo, de' quali ci restano i sentimenti e frammenti. Almeno non

avreb-

Digitized by Google

avrebbe ommesso, come fece, di ricorrere a Cicerone, ed avrebbe allora conosciuto essere una impostura quel suo franco negare, che la onestà e virtù fusse il primo principio morale degli Stoici, e il loro *extremum expetendorum*; una impostura il negare, che fossero massime loro sistematiche gli Officj *retti*, non che i *prescelti*, tanto in prò del Pubblico, quanto del privato; cose tutte dogmatizzate sì bene dal Romano Filosofo ed Oratore ne' libri *de Finibus*, e *de Officiis*. All'opposto lui, dirà Zanotti, non essersi servito se non appunto di que' due trattati di Cicerone, e quindi avere appoggiato quanto dovette dire degli Stoici, su la sola Virtù ed Onestà, donde tutti gli Officj derivano, assicurato da que' libri dogmatici, la sola Virtù e Onestà essere il primo principio regolatore della morale degli Stoici. Ma quand' anche, il che è falsissimo, si fuss'egli servito dei declamatorj; direbbe primieramente non avere lui preso da essi l'ornato e l'artifizio soggetto veramente alla frode, ma ciò soltanto che contengon di vero, e in cui convengono coi dogmatici; le declamazioni essendo un misto di artificioso, e di dogmatico e vero; altrimente l'arte sola senza nulla di vero non può persuadere se non gli stolti, ai quali non erano così stolti gli Stoici di porsi a perorare le loro dottrine. Però dall' uomo saggio non debbono rigettarsi affatto i libri declamatorj, ma farsene conto, colla dovuta cautela, e giudizio in saper separare dalla farina la crusca. E poi direbbe di più; diansi eziandio per degni d' intiero rifiuto, contro il buon senso; ciò proverebbe bensì, l' essere lui ricorso a fonti non buoni per confutare il Maupertuis, ma non mai proverà, aver lui parlato fuor di questione. Questa quarta prova adunque, dirà egli, nè fa a proposito, nè in verun conto è vera.

La quinta finalmente anche essa, dirà, non essere nè intieramente vera, nè punto a proposito. Non intieramente vera, non essendo vero, ch' egli dica, ciò che V. P. gli fa dire, che *non alia de causa* lo Stoico si uccide per ragione, e non per fuggir la miseria, se non perchè *in sapientem cadere infelicitas eorum opinione non potest*. Tutt' altra essere,

XIV. *E l'ultimo non solo esser falso, ma aggravarlo.*

dirà egli, la principal ragione da lui addotta nel suo detto, intiero come sta, il quale è questo: *Chi è che non distingua colui, che si ammazza per tristezza d' animo volendo uscir di travaglio, dallo Stoico, il quale pensa di farlo per ragione? nè vuol fuggir la miseria, ch' egli non crede poter cadere nel virtuoso; vuol solamente sottrarsi a gli scherni della fortuna, e si ammazza per decoro della Virtù*. Chiunque legge questo testo intiero, vede bene, dirà egli, la positiva e principal ragione, con cui ivi provasi, che lo Stoico *uccidesi per ragione*; essere quelle ultime parole perchè *si ammazza per decoro della Virtù*. Ragione volendo appunto nel sistema Stoico, che dal Virtuoso spontaneamente il tutto si abbandoni, eziandio la vita per il decoro della Virtù, e ciò a tal segno, che lo tenevano per loro stretto dovere. All' opposto se Virtù non lo esigeva, non potevano lecitamente darsi la morte, perchè sarebbe stato un darsela *non per ragione*. Ond' è che di due, posti nella medesima circostanza di avversità, accader poteva, uno essere in dovere di non uccidersi, e l'altro sì. Ne abbiamo da Cicerone nel primo libro degli Officj l' esempio in Catone ed altri Pompejani in Africa. *Num enim alia in Causa M. Cato fuit, alia cæteri qui se in Africa Cæsari tradiderunt? Atqui cæteris forsitan vitio datum esset, si se interemissent*, perchè il loro decoro e virtù forse non lo esigeva; e in Catone fu azion virtuosa, e lodevole, e suo dovere, perchè così voleva il decoro, la costanza e virtù sua. Il che tutto ivi si spiega, ma troppo a lungo per quà trascriverlo da quei libri, ne' quali quel grand' uomo seguita gli Stoici sebbene di professione Accademico. Questa ragione per tanto, che è la capitale degli Stoici, io l'adduco netta e lampante, dirà Zanotti, e V. P. la tace; anzi nega espressamente, che io l'adduca, con asserire, che niun'altra io ne reco in prova del mio detto, se non quell'altra, *perchè il Virtuoso non è mai misero: Stoicos ratione tantum ductos e vita migrasse adserit, & propugnat Cl. Zanottus, non vero ut modum ponerent infelicitati; nec id alia de causa; nisi quod, eorum opinione, cadere in Sapientem infelicitas non potest*. La falsità falta pu-

ta pure agli occhi di chiunque legge? L' aggravio è pur evidente.

E tanto maggiore gli parrà l'aggravio, quanto quest' ultima ragione e prova, ch' Ella disse da lui portarsi sola, oltre il non esser sola, veramente neppur ei l'addusse per prova della sua asserzione, la qual è questa. *Lo Stoico pensa uccidersi per ragione*, la cui prova dritta e positiva è quella, *perchè lo fa per decoro della virtù*. Quell' altra poi. *Il virtuoso non è mai misero* è una prova come di sopra più e *ad abundantiam*, da lui addotta, non per la sua suddetta asserzione, ma per quella negazione da lui frapposta al suo detto, come in pensando: *Nè vuol fuggir la miseria ec.* Questa negazione veramente resta sufficientemente provata dalla stessa sua asserzione, essendo ottima, massimamente nel sistema Stoico, questa conseguenza: lo Stoico si uccide per ragione, perchè lo vuol la virtù; dunque non lo fa per fuggir la miseria, intesa dal Maupertuis. Questo bastava per escludere la posizione del Francese; ma di sopra più volle in passando aggiungervi l'altra, come riducendo il Francese all' impossibile, e al falso supposto. E per quanto a me pare, il Sig. Zanotti vuol dire così: Che dite mai Signore di Maupertuis? Lo Stoico si uccide per fuggir la miseria? Voi v' ingannate. Lo Stoico lo fa per ragione, uccidendosi per decoro della virtù. Così pensa lo Stoico, (questa prova positiva e diretta bastavagli per escludere il detto del Maupertuis; ma ei ripiglia, e prosiegue così). Che fuggir la miseria? Sapete pure, che Stoico vuol dire professore di virtù, virtuoso. Non vedete dunque che supponete il falso, e date in aperta contraddizione nel sistema Stoico, che pretendete di spiegare? Virtù e miseria, virtuoso e misero, non possono accopiarsi insieme, v' è ripugnanza e contraddizione fra questi termini, nel loro sistema. Questo è l'intiero e vero sentimento del Zanotti in quel luogo. Onde tanto più cresce, ei dirà, l' aggravio, che V. P. mi fa. Mentre non contenta di negare, che io adduca la prova, che veramente io adduco, e per unica della mia asserzione, e per positiva e principale della mia negazio-

XV. *E cresce l'aggravio.*

ne

Digitized by Google

ne frapposta; arriva a far credere, che quest' altra, da me addotta sol di passaggio e di soprappiù, quest' altra in somma, su cui meno, per non dir nulla, io mi appoggio, sia l' unica e sola che io adduco: *Nec id alia de causa, nisi quod eorum opinione cadere in Sapientem infelicitas non potest*. Non può esser più grave il torto, che V. P. fa a me, e ad una verità patente e di fatto. E però molto è lontana dal vero la quinta di lei ragione.

XVI. *Ma inutilmente.* Ma fingiamo, ripiglierà egli, fingiamo, che il falso sia vero, e che questa *Il virtuoso non è mai misero* sia la sola prova da me ivi addotta: ne seguirebbe forse allora, che io parlato avessi fuor di questione? Tanto V. P. pretende; e tutto il suo fondamento è, perchè, dic' Ella, s' ingannò Zanotti, e non s' avvide, quella essere una mera declamazione, e intesa dagli Stoici per il loro Sapiente, quale avrebbe dovuto essere, non quali in fatti fussero essi Stoici. *Ast non videt Vir doctissimus, meram fuisse declamationem, illosque tunc loquutos de Sapiente possibili ..... non de Sapiente, secundum quod revera erant Stoici*. Nò, primieramente dirà Zanotti, neppure in ciò m' ingannai io, ma V. P. Questo detto degli Stoici *Il virtuoso non è mai misero*, è senza fallo uno dei loro paradossi, che all'udirsi sorprende; ma è altresì certissimo, che spiegato poi nel loro senso, finisce in una verità trivialissima, che da chichesia facilmente si capisce, come sono tutti gli altri gran detti inusitati degli Stoici, derisi in ciò molto bene da Cicerone, perchè con tali magniloquenze, non altro poi, se non picciole e communi cose significavano. Onde quantunque sia un paradosso, una declamazione, non lascia però di essere una verità nel senso loro chiarissima, *non solo nel* loro Sapiente e Virtuoso perfetto meramente possibile; come dice V. P., ma anche nel Virtuoso da essi chiamato Provetto, e Proficiente, de' quali fra gli Stoici ve n' eran non pochi. Imperocchè, secondo essi, non essendo il vero male altro che il vizio, nè la miseria altro che il vero male, la miseria non è altro che vizio. Dal che ne siegue necessariamente, che nel virtuoso, finchè è tale, non potendovi esser vizio, non può esser-

esservi vero male, nè per conseguenza vera miseria. E però nel loro sistema, è verissimo essere impossibile, che un virtuoso sia misero: sia il virtuoso perfetto, che possiede la virtù in sommo grado, esente fino dagl' insulti prevenienti delle perturbazioni, che sono vizj, secondo essi; sia il virtuoso solamente provetto o proficiente, i quali possiedono la virtù in grado più o meno rimesso, non esenti ancora dalle prevenzioni del vizio e perturbazioni, che col loro dissenso e affetti contrarii vanno superando e abbattendo: neppur questi, dissi, possono essere insieme virtuosi o miseri; perchè un solo vizio ammesso, si perde secondo essi la onestà e virtù capitale, e quindi tutte le virtù particolari, con quella come loro radice essenzialmente connesse; e si rendono miseri rendendosi viziosi, e cessano d'essere virtuosi. Sicchè sebben paradosso e declamazione, non lascia di esser verissimo secondo gli Stoici, che non è mai misero il virtuoso; sia il virtuoso e sapiente perfetto meramente possibile, sia il virtuoso solamente provetto o proficiente, che si dava fra gli Stoici, e lo erano in realtà i veri Stoici. Le disgrazie poi e avversità, che il Maupertuis chiama miserie, per la stessa ragione non erano certamente miserie secondo gli Stoici, perchè non erano vizj. Ed ecco, dirà il Zanotti, come anche questa prova, da me portata in passando e di soprappiù, quand' anche fosse la sola da me addotta, non lasciarebbe d'essere convincente, quanto basta contro la posizione del Maupertuis. Adunque in portarla, io non travviddi, nè m'ingannai. Non perciò parlai fuor di questione.

Pure, dirà egli in secondo luogo, voglio accordarle per vero un'altra volta quel che ora si è dimostrato esser falso. Voglio anch'essermi ingannato, e supporne per falsa ipotesi, che quel paradosso sia una declamazione, o non contenente il vero, secondo gli Stoici, o non detta da essi se non per il loro virtuoso e sapiente perfetto, meramente possibile, com' Ella dice, e quindi non convincente, come io pretendo, contro del Maupertuis. Sarebbe almeno in questa supposizione a proposito per l'impegno suo? Neppure per ombra, *XVII. Nè punto fare a proposito.*

bra, egli risponderà. Potrebbe bensì Ella inferire, che servendomi di una ragione non convincente, ho argomentato debolmente, e male nella questione, ma non mai dedurne potrà, che io abbia ragionato fuor di questione. La cosa è tanto chiara, che non ha bisogno di prova. Sicchè sia questo paradosso convincente, o non lo sia; quand'anche fosse la sola ragione da me addotta; nè in una nè nell'altra di queste due false supposizioni, sarebbe a proposito per mostrare, che io parlai fuor di questione. Non è dunque neppur quest' ultima sua prova nè punto a proposito, nè tampoco vera, come si è dimostrato di sopra.

XVIII. *Non doversi però a lui la riprensione.* Che se, conchiuderà il Zanotti, che se oltre il non essere a proposito gli ultimi due suoi Capi di prova quarto e quinto, neppur uno fra tutti cinque è vero; avendo anzi io fatto toccar con mano l'opposto, di essere stato, da capo a fondo del mio ragionamento, sempre stretto contradditore del Maupertuis preso nel vero suo senso, ne' luoghi a me paruti degni di essere rigettati; e però avendo io dimostrati tutti cinque codesti capi per falsi ad evidenza; come mai potè V. P. addurli per veri? Come mai, senza manifestamente ingannarsi, potè caricarmi di riprensione tanto mortificante, mostrando di temere, che altri dicessero, ciò ch' Ella sola dice di me, che il Zanotti *sui semper extra hypothesim Adversarii disseruisse videatur?*

XIX. *E rivoltandola, dirà non capito il suo vero carattere.* Nè credo vorrà contentarsi di questo civile lamento; ma in oltre, non essendovi puntura più sensibile a un Letterato disputatore, che l' udirsi tacciato di parlare fuor di questione; lo stesso che dirglisi di non capire, essere un ottuso e di poco cervello; di cui per lo più ogni Letterato si lusinga d'esserne sì ben fornito, che *qui velit ingenio cedere*, NULLUS, disse il Cardinale Quirini in vece del *rarus erit* di Marziale; pare per ciò naturalissimo il pensare, che scottato tanto sul vivo, s' ingegnerà quanto potrà per vedere di ricattarsi; ed appigliandosi persino alle apparenze, che non gli sembreranno poche nel di lei libro, procurerà darvi corpo, rivolterà contro di lei la riprensione, e pretenderà, non lui,

ma

Digitized by Google

ma V. P. aver disputato all'aria, e fuor di proposito. Dirà in primo luogo, che s'Ella l'avesse ben capito nel suo Ragionamento, avrebbe omesso nelle sue Vindicie quel frizzo *Stoici pulcherrimæ nostri Adversarii deliciæ*, il quale sarebbe bensì a proposito per uno innamorato degli Stoici, e addetto alla loro Filosofia, ma non già per lui, che è tutt' altro in quel suo Opuscoletto. Quel suo discorsetto esser pure un' aggiunta casuale al suo Compendio della morale Peripatetica? Lei ancora nelle sue Vindicie supporlo pure di professione Peripatetico nella Morale? Lo stesso suo discorsetto dibattuto dar pure chiaramente a divedere, professar lui in quella una totale indifferenza per tutti i sistemi, nè ivi far altro che l'investigatore del vero a favore d'ogni Filosofia, di cui faccia menzione il Sig. di Maupertuis? Lodarsi da lui il Sig. Maupertuis in ciò che gli parve da esso detto bene, o con verità, e massimamente per la Superiorità, ch'egli promove, della Filosofia Cristiana; contraddirgli poi in tutto ciò, ch' egli credette non vero, nè ciò solamente in difesa degli Stoici, ma anche degli Epicurei, delle altre Filosofie tutte, e della ragione stessa in comune, renduta contr'ogni verità dal Maupertuis incapace non solo di scoprire senza rivelazione la immortalità dell'Anima con premj e castighi nell'altra vita, ma incapace persino di parlar meglio, di quanto fa egli malamente parlare gli Stoici, intorno al doversi dare in certi casi la morte. Nè essersi lui trattenuto più a lungo sugli Stoici, se non per caso, e non per attacco verso le loro Dottrine, perchè ne fu forzato dai sbagli dell'Avversario, il quale tutti gli altri Filosofi rigettando, parla si può dire sempre e unicamente degli Stoici, come dei soli meritevoli delle sue attenzioni; questo e non altro l'obbligò a più fermarsi sugli Stoici, senza punto lasciare della sua indifferenza, a cui era tenuto per l'uffizio, che ivi esercitava di dare giudizio su lo scritto del Maupertuis. Che se qualche volta mostrò di avere della stima particolare per qualcheduna delle Filosofie, non averla già mostrata per la Stoica, ma per la Platonica, che chiamò la più sublime di tutte l'altre. Se tutto ciò,

dirà egli, V. P. avesse osservato con riflessione almen passaggiera, avrebbe capito, che io in quel libruccio non facevo lo Stoico; avrebbe anche conosciuto, nè essere a proposito il frizzo su cui finora si è parlato; nè quell'altro rimprovero, che io a buon conto abbandonava gli Stoici, non ammettendo al Maupertuis per vera la posizione del suo Capo secondo, dove fissa che nella vita comune sono più i mali che i beni. Era quel suo rimprovero abbastanza fuor di proposito, perchè in niuna parte del mio libruccio io *feci lo* Stoico, ma molto più lo è, perchè nè io, nè tampoco il Maupertuis parlava per anche degli Stoici, de' quali cominciò soltanto a dirne qualche cosa sul fine del Capo IV., e trattarne di proposito al Capo V. Si scorge pur chiaro e da quel frizzo, e da questo rimproveretto tanto male a proposito, che V. P. non prese, e non conobbe il mio carattere in quel mio discorso.

XX. *Nè l'assunto, e scopo del suo Ragionamento.* Dirà in secondo luogo, che V. P. mostra di aver molto meno capito lo scopo, il sistema, e l'impegno dello stesso suo discorsetto; altrimente non gli avrebbe fatto giammai quell'altro e acre rimprovero, da lei cominciato al num. 92. e terminato col num. 94., di avere lui mancato al suo dovere, perchè nel difendere gli Stoici non isciolse tutti gli argomenti, che dai grand'Uomini loro si oppongono, e precisamente i bellissimi, ch' Ella porta a lungo di Sant' Agostino; e su de' quali V. P. finisce detto Capo 94. così: *Cur ea prætermittere visus est præclarissimus Zanottus? Non enim indecorum ipsi fuisset hæc Augustini loca interpretari & illustrare*. Doveva onninamente farlo ella dice, perchè, come pose al principio del num. 92. *Ego ...., serio ut respondeam, sic existimo, sapientis hominis videri, quum de re agens controversa aliquas transit in partes, easque tueri posse contendit, apposita etiam enodare argumenta, præsertim si gravissimi viri ea in medium protulerint*. Sicchè, dirà il Sig. Zanotti, in vigore di questa sua massima, mancò anche il Maupertuis, perchè a petto degli Stoici rigettò gli Epicurei, senza far motto degli argomenti degli Epicurei stessi, e di altri

grand'

grand' uomini anche moderni, che li favoriscono. Mancò parimente, dove negando agli Stoici la virtù per fine, diede loro a suo capriccio per fine il piacere, senza curarsi di portare e sciogliere quanto in contrario gravissimi Autori produssero, e antichi e moderni. Sarei bene un ridicolo, se ciò pretendessi da quel Filosofo, non in un suo pieno trattato, ma in un semplice saggio, ch' egli pubblica di morale Filosofia. Dirà dunque, ch' Ella, con un tale rimprovero, che gli fa, mostra di non aver capito, essere quel suo discorsetto, non un pieno trattato di morale o Stoica o generale, ma un semplice parere sopra quanto contiensi di Stoico e non Stoico nel suddetto Saggio del Maupertuis; parere privatamente scritto al Conte Casali, che glie l' ordinò, ed avutolo lo fè stampare a piè del Compendio della sua morale Peripatetica; parere in somma e non pieno trattato. Che se per tale l'avesse riconosciuto, sapeva ben' Ella, che in sì fatto scrittarello l'obbligo era soltanto di dare passo passo il suo schietto giudizio fondato quanto basta, su quanto andava occorrendo, e il di più sarebbe stato fuor di luogo, molto vano, e troppo ridicolo; nè V. P., da quel saggio che è, avrebbe voluto esigere da lui seriamente cose ridicole.

XXI. *Testi di Sant' Agostino objettarglisi fuor di ragione; fare anzi per sè.*

Non vorrà per altro fermarsi quà, cred'io, il Sig. Zanotti, tocco anche da questo rimprovero. Pretenderà in oltre, che V. P. appunto col produrre e far forza su quegli argomenti di Sant'Agostino, sia veramente uscita fuor di proposito e questione: quando que' sì bei lumi nulla si oppongono, ci dirà, anzi comprovano quant'egli afferma in quel luogo, e rigettano ciò, ch' egli nè mai asserì in verun conto, nè n' ebbe dal Maupertuis tampoco occasione. Il luogo di cui quì tratta V. P., spetta al Capo V. del Ragionamento, dal Sig. Zanotti opposto al Capo V. del Sig. Maupertuis, dove spiega il Sistema degli Stoici. E il Zanotti gli contraddice, che non lo spiega bene, e secondo la verità del fatto; e non altro. Il Maupertuis dopo di avere presi per guida Seneca, Epitteto, e M. Aurelio, pianta primamente, non

essere la virtù il fine degli Stoici, ma la felicità della vita presente, intesa da lui per il piacere. Il Zanotti nega ciò; e sulla fede appunto dei tre suddetti Autori afferma, il fine e felicità degli Stoici essere la virtù, la onestà. Esser ciò vero, dirà il Zanotti, si conferma, e si suppone per cosa certa dallo stesso testo di Sant'Agostino da Lei portato. Poscia il Maupertuis riduce la Stoica Filosofia a tre precetti. Il primo è *di farsi padrone de' proprj giudizj*. Ma su questo, su cui pure il Zanotti gli contraddice con ottima riflessione, nè V. P. fa parola, nè tampoco i Testi del Santo. Il secondo precetto è, di far sì, che l'esterne cose non facciano effetto o impressione veruna allo Stoico, *aneantir l'effet de tous les objets exterieurs*. Su di questo contraddice il Zanotti, e nega che gli Stoici ripudiassero generalmente le cose esteriori, quando non impedissero la virtù; perchè non rifiutavano, nè onori, nè ricchezze, nè sanità, nè altri comodi; *solo non li chiamavano beni*. Tutto ciò esser vero, dirà il Zanotti; confermarsi, e supporsi per cosa certa del sistema Stoico, ne' suddetti testi del Santo, e precisamente nel primo. Il terzo precetto Stoico, secondo il Maupertuis, dice Zanotti, è *che l'uomo, com'è nojato di vivere, dia morte a se stesso*. Su di questo parimente gli contraddice; riflettendo prima, che *non è più proprio degli Stoici che dell' altre Sette e di tutti gli disperati un tal precetto*. Poscia dopo altre riflessioni, con quel passo che quì si è riportato intiero al num. XIV., mostra quanto fusse diversa da questa massima l'Autochiria degli Stoici, dicendo, che lo Stoico *pensa* uccidersi per ragione, per amore e rispetto della virtù e onestà, non per uscir di travaglio, o per fuggire le avversità, quali non reputa per miserie, perchè non le reputa veri mali. E tale essere veramente sopra l'Autochiria il sentimento degli Stoici, non potersi negare, dirà il Zanotti; e tanto supporsi per cosa certa dal testo bellissimo del Santo da V. P. riferito. Tutto ciò dunque, ripiglierà il Zanotti, che io asserisco esser massima degli Stoici contro del Maupertuis, che spiega male e sconcia affatto il sistema loro, apertamente resta confermato per

vero

Digitized by Google

vero dai testi da Lei prodotti di Sant'Agostino. Suppone in que' testi anche il Santo, che gli Stoici accettassero e cercassero i comodi della vita, e non li chiamassero beni. Suppone anch' egli il Santo, che gli Stoici ponessero la loro felicità nell' acquisto della virtù. Suppone anch' egli che il darsi la morte come fè Catone, si tenesse per un' azion virtuosa, per azion di fortezza, per azion ragionevole; non per una tristezza d'animo, per atto d' impazienza, e per fuggire le avversità, che da essi, confessa anch'egli, non si riputavan miserie, perchè non erano veri mali, secondo il loro sistema. Tutto ciò suppone in que' testi il Santo, come l'asserisco io, per mostrare quest' essere le massime degli Stoici, e non quelle del Maupertuis, e in tal maniera spiegare, secondo la verità, il sistema Stoico, nel che consiste la questione tutta tra me e il Francese.

Dirà dunque il Zanotti, che V. P. entrò quì nella questione di Sant' Agostino, la qual' è, se codeste massime, ch' ei suppone veramente Stoiche, fossero in se stesse vere e giuste, o pure false ed erronee: e produce il Santo que' belli argomenti per provare, ch' erano massime false; che i comodi della vita sono beni senz'altro; che le avversità sono veri mali; che la pretesa fortezza e virtù di Catone fu falsa. Ma ch' egli il Zanotti mai non entrò in questa questione, mai certamente nel suo ragionamento non giudicò, che questi dogmi in se stessi non fossero erronei, mai non gli approvò, mai non li difese per giusti e veri in se stessi: che perciò parlò con quella riserva e cautela, e disse, non che i comodi della vita non fossero beni, *ma che gli Stoici non li chiamavano beni;* disse, non che lo Stoico si uccidesse per ragione, ma che lo *Stoico pensa* farlo per ragione; disse, non che Catone uccidendosi seguì la virtù, ma che abbandonando la vita, *credette* di seguir la virtù; e volle tacitamente indicare, che tutto ciò era mal fatto, perchè procedeva da principj e coscienza erronea. E per conseguenza dirà, che V. P. con produrre e far forza sugli argomenti del Santo, entrò nella questione, in cui egli non entrò mai, e

XXII. *E spettare a tutt' altra questione.*

però

Digitized by Google

però uscì affatto della questione sua col Maupertuis: quale se avesse avuta in mente, avrebbe tacciuto un rimprovero sì male a proposito; avrebbe conosciuto, essere anzi *indecorum* e ridicolo il pretendere da lui illustrati que' luoghi del Santo, appartenenti a questione molto diversa dalla sua; non avrebbe in somma sbagliato nella questione, nello scopo, nel sistema e carattere suo in quel Ragionamento. Onde conchiuderà contro questa riprensione, che il *sui semper extra hypotesim adversarii disseruisse* non a lui conveniva, ma sì bene a V. P. Sebbene, che diss' io conchiuderà? Spingerà anzi più forte questa ritorsione nel rispondere alla terza riprensione, la quale abbraccia, si può dire tutto il libro delle sue Vindicie, e gli scotterà più dell'altre sul vivo.

XXIII. *Terza riprensione di troppo favore alla morale Stoica, in vista della Cristiana: capitale impegno del P. Ansaldi.*

La terza riprensione, dirà egli, riuscirgli talmente strana e fuor di proposito, da fargli più tosto credere, che V. P. non abbia altrimente letto il suo ragionamento, ma udito solamente abbia riferirselo da taluno, che non l'abbia capito, per non dire abbia voluto imporgli e calunniarlo presso del Pubblico. Disputarsi dal principio sino al fine delle di lei Vindicie non contro di lui e suoi sentimenti espressi nel suo Ragionamento, ma contro un Zanotti inventato a testa, contro un Avversario finto a capriccio, contro un empio sfacciato, che preteso abbia non solo di pareggiare, ma d'innalzare tant'alto la Stoica morale, che a petto di lei ne restasse la Cristiana diformata, depressa ed avvilita. Rinfacciarsi bensì a lui da V. P. un tale ardimento, di aver lui nel suo Ragionamento portato l'affare a segno, *ut Stoicorum Philosophia ipsius in conspectu Religionis ad Astra usque extollatur; Christiana vero Religio spe præmiorum æternorum nudata inducatur, quo humilior deformior & vilior coram laudata inimica videatur*: farglisi pur troppo una riprension sì atroce, ma essere altrettanto falsa, quanto ingiuriosa, nè esservi difficoltà per ciò dimostrare.

XXIV. *Preferenza data dal Zanotti alla Cristiana.*

Comincierà dal titolo. *Quantum Philosophiæ morali Stoicorum Religio præstet in infelicitate vitæ minuenda*. Argomento bello e buono, ei dirà; ma come mai *adversus Zanottum*,

rum, che non solo non negò mai nel suo Ragionamento una verità sì palmare, ma a rotonde e chiare note, qualora dovette parlare di queste due morali, affermò lo stesso; anzi dichiarò, *Christianam moralem non modo præstare, sed longe & infinitum præstare in infelicitate bujus vitæ minuenda*, non che alla Stoica, a tutte affatto le Filosofie, eziandio alla Platonica, da lui detta la più sublime? protestando, la Cristiana essere appunto *prestante, maggiore, più lieta, più nobile, più magnifica, più divina, a petto delle cui speranze nulla parer ne dee tutto ciò che promette natura, sommamente, e più che non può dirsi, valente a confortar l'uomo, e rallegrarlo*. Questa è pure preferenza, e persino infinita, come del sommo per così dire al nulla? Sommamente e più che non può dirsi: a petto di cui il resto dell'altre Filosofie, rispetto al confortare e consolare, è un nulla. Dirà dunque, che la questione da Lei proposta contro di lui, non solo non ha che fare col suo Ragionamento, ma che così piantandola lo aggravò sommamente contro la verità, facendo credere a chi legge il di lei frontispizio, e non lesse il suo Ragionamento, ch'egli sia caduto in uno sproposito sì grossolano, di avere pareggiata, se non preferita, la morale Stoica alla Cristiana ne' conforti di questa vita.

XXV. *Quanto egli parco, e modesto circa la Stoica.*

L'aggravio del titolo, dirà, si trasfonde, e scorre veramente per tutto il di Lei libro, ma se taluno poco avvertito, e dimenticato del titolo, non lo riflettesse, glelo fa osservare coll'esprimerlo di tant'in tanto. Dopo detto, stabilirsi dal Maupertuis, „ *Moralem Christianorum aptiorem esse* „ morali Stoicorum minuendis momentis vitæ infelicibus ...., „ nec Stoicorum systema *eam vim habere* in humanæ felici- „ tatis negotio, *quam cordatus quisque asseret systemati Chri-* „ *stianorum*. „ Finito così il num. V.; comincia il VI. con dir subito, che quando niuno sarebbesi mai persuaso, trovarsi veruno, che ciò volesse impugnare, *præstitit id tamen Vir praclarissimus F. M. Zanottus*, chiamandolo *præclarissimum*, e poco dopo Sapientissimo nello stesso tempo, in cui lo caccia dal numero degli assennati, facendolo, e impugna-

gnatore della preferenza, „ *quam cordatus quisque asseret sy-* „ *stemati Christianorum*, come disse prima; e uguagliante la „ Stoica Filosofia, *quam sibi contra Maupertuisium vindican-* „ *dam sumsit, ipsam cum Philosophia morali Christianorum æ-* „ *que conferens*. „ Al num. XIII., dove propone tre punti alla sua Dissertazione, il terzo è appunto contro la pretesa uguaglianza, espressamente da lui negata: *An expectatio bonorum æternorum maxime præstet prosequtioni Stoicorum sempiternæ honestatis &c.* E' vero, che V. P. trattando del suo primo punto, si può dire sino al num. LI., sebbene al num. XLI. pare cominci il secondo (il quale se non erro scorre anche sino al num. LXXIV.), in tutto questo tratto, non portandolo il discorso, non toccò, dirà il Zanotti, questo falso testo; ma al num. LI. cominciando il terzo punto, che è appunto contro la falsamente supposta negata preferenza della Cristiana, ripiglia Ella la nenia; e prima, ora lodando il Maupertuis, che *palmam* a Lei *tribuerit*, quasi che egli, il Zanotti l'avesse negata, almeno in qualche angolo del di lui libro; ora maravigliandosi, che questi a petto della Cristiana tanto luminosa, „ *Stoicam laudandam* non solo, ma *cele-* „ *brandam duxerit;* „ anzi giungesse ad esagerarne i pregj: poscia non pago di farlo comparire, come se avesse pareggiata la Stoica alla Cristiana, giunge a tacciarlo di aver tanto innalzata la Stoica, che ne resti a petto di lei, priva delle eterne sue speranze la Cristiana *humilior*, *deformior*, *vilior*. Non può essere nè più atroce, nè più falsa una taccia sì fatta; data, dirà, ad uno come lui, che oltre d'aver commendato, e volontieri approvato espressamente, la palma, la superiorità, dal Maupertuis data alla Cristiana *sopra la* Sroica; egli stesso in ogni parte del suo Ragionamento ciò protestò solennemente, con tanti replicati epiteti di preeminenza, sino a darle una preferenza ineffabile *più che non si può dire*, una preferenza come infinita, del sommo quasi al *nulla*, come di sopra si dimostrò. Nè di ciò contento, tanto si tenne cauto, preciso, e basso in parlar della Stoica, al paragone della Cristiana, che il poco che le attribuì,

portò

Digitized by Google

portò sempre negativamente, e con tutta la modestia; e prima d'entrare ne' paragoni, che ne forma il Maupertuis, fece anche lo stesso.

Ma per meglio dimostrare, com' Egli siasi diportato ne' giusti limiti, parlando degli Stoici, anche prima d'entrare in discorso su i primi paragoni, che fa il Maupertuis al Capo VI., stimerà opportuna un pò di digressione sul di lei secondo punto, giacchè gliene dà occasione il Sig. Maupertuis nel Capo V., dove spiegando a suo modo il sistema Stoico, si dispone ai paragoni; e sostenendo, sebbene in vigore d'altro principio, diverso dal vero degli Stoici, ch'è la somma onestà; e sostenendo, dissi per vero in pratica ciò che Ella nega, viene a buttar a terra tutta la fabbrica del secondo punto proposto da V. P., e in cui spende gran parte delle sue Vindicie, e in qualche maniera vi serpeggia anche da capo a fondo. Intend' Ella in esso dimostrare, che *solo sempiternæ Stoicorum honestatis ductu* non potessero vivere rettamente, viver felici, nè tampoco rendersi meno infelici in questa vita, *recte semper agere*, *conservare felicitatem*, *aut minuere momenta infelicia*. Quella padronanza di sè, quella insensibilità ai dolori del corpo, quella strana indifferenza al vivere e al morire; queste qualità sorprendenti, le quali in chi fa professione non d'altro che della ragione ed onestà, portano certamente seco l'operar retto, quieto e tranquillo, e però felice in questa vita, e tra le avversità molto meno infelice: queste V. P. le tiene per millanterie e per favole. E queste appunto, il Maupertuis, ch' Ella difende, fondato sui libri sistematici, dogmatici, ed Istorici, non sui declamatorii, (de' quali non vuole si faccia caso, com'Ella sa). Il Sig. Maupertuis appunto queste le protesta quivi onninamente per vere. *En lisant les ecrits de ces Philosophes*, dic' egli, *on seroit tentè de croire, que ce qu'ils proposent est impossible*, com'Ella dice; *Cet empire sur les operations de notre ame, cette insensibilitè aux peines du corps, cet equilibre entre la vie & la mort, ne paroissent que des belles chimeres*; quali appunto pajono a V. P. *Cependant* confessa il da lei difeso

XXVI. *Rare qualità degli Stoici negate dal P. Ansaldi, accordate dal Maupertuis.*

Digitized by Google

Francese, ch' erano cose vere negli Stoici, *cependant, si nous examinons la maniere dont ils ont veçu, nous croirons, qu' ils y etoient parvenus, ou qu' ils n' en etoient pas eloignès.*

XXVII. *Loro integrità, e credito, negarsi a torto.* Queste sono, dirà Zanotti, verità di fatto, per cui abbattere, non è a proposito il ricorrere alle congetture, e al raziocinio, ma o bisogna negar fede ai libri e Storie degli antichi, o appigliarsi alle maniere poi oneste e indecenti di coloro, i quali quanto di buono e castigato vedono o sentono degli altri, francamente lo giudicano per apparenza e *ipocrisia*. Vi furono, è vero, tra gli antichi non pochi derisori degli Stoici, e che parlarono male sin di Zenone; *ma* questi o furono gli Accademici novi, o gli Epicurei, o altri loro Avversarii, e massimamente gli uomini libertini e sensuali, che malamente soffrivano, e i loro precetti e massime, e la loro vita, che era un continuo e vivo rimprovero delle loro dissolutezze; tra' quali appunto uno era *anche* Orazio Flacco da lei citato, uomo sommamente libidinoso, com' è ben noto, e che da se stesso non si vergognò chiamarsi *Epicuri de grege porcum*. Ma delle loro testimonianze qual' è l' uomo di buon naso, che ne faccia conto, e non le stimi, o calunnie, o al più conseguenze ridicole, stirate dai principj Stoici, messi da loro in Canzone? Presso gli Antichi, toltine gli Antagonisti e i dissoluti, erano gli Stoici comunemente in un alto concetto d' uomini retti, e alienissimi da ogni cattiva azione; di modo che Zenone (per tacer di tant' altri suoi discepoli e seguaci, e inutilmente non dilungarsi troppo) di modo che Zenone, fu in tanto credito non solo di continenza, frugalità e severità con se stesso, e di convenienza con gli altri; ma anche di una integrità sì approvata, che oltre la venerazione de' popoli, e del Re Antigono di Macedonia, gli stessi Ateniesi, tanto gelosi e sino all' eccesso della loro libertà, glie la confidarono, sebben forestiere, in custodia, e deponevano nelle lui mani e fede le chiavi delle loro Fortezze. Questo gran fatto, e le gran lodi dategli dai Greci, confessate persin dall' Epicureo Laerzio, e quelle di Cicerone, sono più del bisogno, per ismentirne

le di-

Digitized by Google

le dicerie degli Antagonisti. Così presso ai Romani Catone il Censore, Stoico quasi per natura, e l'Uticense, che lo era per professione, e Bruto suo genero, erano stimati uomini rettissimi, santissimi, integerrimi, tanto dal popolo, quanto dai gran Savj del Senato; e lo stesso fu di Seneca tra gli altri, e molto più di M. Aurelio. Ora il volere, dirà Zanotti, il volere noi soli in questi lontanissimi Secoli, colle pure nostre idee, e congetture cavate un pò quà, un pò là da alquanti passi, interpretati secondo il nostro impegno, tacciare francamente di apparenza e finzione ciò, che intiere genti, e uomini sagacissimi, quai furono i Greci e i Romani, in persone a loro presenti e da loro osservate, giudicarono per rettitudine e integrità di vita vere e reali; il ciò volere pare, dirà, un pò troppo fuor di ragione, e da non ammettersi da chicchessia.

XXVIII. *Torto fatto a Catone, Seneca, e M. Aurelio.*

Nè giova, dirà il Zanotti, l'opporre, com'Ella fa, che Catone il Censore fu *superbus crudelissimus*, *avarus*, *infamis* (cosa che fa orrore), Seneca poi *avarissimus*, e M. Aurelio *effrenis uxoris licentiæ*, *impotenti patiens conniventia*; e pure *fuere Secta Stoicæ heroes*. Non giova; e primieramente dirà, voglio bene, che la nobiltà Romana prepotente, e già introducente il lusso nella Repubblica, chiamasse crudeltà, superbia, e anche avarizia, lo zelo eloquente e libero, con cui Catone ne declamava, e persino nella petizione della Censura minacciava riforma, e chiedendo per collega il solo Valerio, dichiarò francamente, *illo uno collega castigare se nova flagitia, & priscos mores revocare posse*; ma come mai un uomo così odioso all'uman genere, qual'è un superbo, un crudele, un avaro, un infame, essere prescielto alla censura da tutto il Popolo, con dargli anche il desiderato collega di sopra più, ad esclusione di sette altri concorrenti, tutti grand'uomini di nobilissime famiglie, parte plebee, e parte patrizie, tra' quali Scipion l'Africano, e suo Fratello chiamato poi l'Asiatico? Qual Istorico mai potè inventare una sì nera calunnia del più incorrotto ed ammirabile uomo, che forse avesse mai Roma; di un Catone, di cui leg-

giamo in Livio: „ Nec facile dixeris, utrum magis presse-„ rit eum nobilitas, an ille agitaverit nobilitatem. Asperi „ procul dubio animi, & linguæ acerbæ, & immodice libe-„ ræ fuit; *sed invicti cupiditatibus animi, & rigidæ innocen-„ tiæ, contemtor gratiæ, divitiarum; in parsimonia, in patien-„ tia laboris, periculique, ferrei prope corporis animique, quem „ ne senectus quidem, quæ solvit omnia fregerit?* “ Di Seneca poi, esser vero, dirà, che fu tacciato di avarizia, ed altro ancora; ma essere altresì vero, che colui di Marco Suillio delatore venale sotto di Claudio, credendo Seneca per suo nimico, cominciò nel quint'anno di Nerone, come racconta Tacito, a sparlarne sommamente, spacciandolo per un Filosofo di pura apparenza, per un ipocritone, che non badava se non ad accumulare ricchezze immense, e a procacciarsi delle eredità dai Testamenti dei ricchi: nè doversi dar retta al Greco Dione in tutto ciò che ne sparla, ma a *Tacito* Romano, ed a Svetonio; il quale, se accorda, com' egli stesso fece il Zanotti, essere stato Seneca amico delle ricchezze, e moltissime averne accumulate e per liberalità del Principe e per propria industria; attesta anche però, averle lui tutte intieramente esibite a Nerone, e ciò nell'anno stesso in cui ebbe il sommo onore di essere creato Console straordinario, e senza ricorrere all' altrui attestato, basta leggere lo stesso Seneca nel suo libro *de vita beata*, dove facendo e de' Filosofi e di sè l'apologia, confonde sopra di ciò i suoi mormoratori. Di M. Aurelio finalmente ammetterà bensì la dissimulazione e la toleranza, ma non già la *connivenza* alle impudicizie di Faustina. Dirà, aver quel Principe conosciuto, voler da lui la prudenza, la ragion *di Stato*, la quiete e salute della Repubblica, a lui più cara della stessa vita, ch'egli dissimulasse, e soffrisse il discapito della sua fama, e le proprie ingiurie, qual minor male, per evitare il sommo di esporre l'Imperio a congiure, scompigli, e rovesciamenti, che dalla uccisione o ripudio della figlia di Antonino potevano nascere; nè altro parergli indicare quella grave e significante risposta, che Giulio Capitolino riferisce,

data

data da quel savio Principe a chi per zelo suggerigli di disfarsene con ripudiarla, se uccidere non la voleva. Bene, rispos' Egli; ma *si dimittimus uxorem, reddamus & dotem*, qual'era l'Imperio. Convien dissimulare e soffrire, voleva dire, e non rischiarare coll'Imperio la pubblica pace. Dirà dunque in primo luogo, da codeste dicerie de' poco illuminati, o de'nimici, non restar punto diminuita la integrità di M. Aurelio e di Seneca, e molto meno quella di Catone, superiore ad ogni mormorazione.

Dirà in secondo luogo, non negare già lui, che molti Stoici fussero trasgressori delle buone lor massime e violatori della onestà sempiterna: bastargliene per prova certa il celebre esilio da Roma, dato a tutti i Filosofi per colpa loro in tempo del buon Vespasiano; perchè ad imitazione dello Stoico Senatore Elvidio Prisco, (il quale quasi fusse un Catone nel fiore della Democrazia, non contendeva, ma rissava in Senato a tu per tu da uguale con quel buon Principe, e per Città ne sparlava, con in bocca ad ogni tratto Bruto e Cassio, dominio popolare) giunsero i Settarj Stoici alla sediziosa insolenza di declamare contro la Monarchia legittima già, e sagrosanta per la legge Regia, e in quel dolce e moderato Augusto, più che nel primo. In questi ed altri vizj ancora, esser caduti non pochi Stoici, non potersi negare, che sarebbe pazzia il figurarseli impeccabili: non doversi però nè potersi quindi inferire, che fussero vizj di tutti, e molto meno del Sistema Stoico, che apertamente li condannava. XXIX. *I vizj di alcuni non essere della Setta.*

Non vorrà certamente passarle quella asserzione indefinita, *Stoicos masculam in Venerem prolapsos*, se s'intendesse per costume loro comune e permesso. Codesta, dirà, essere stata una mormorazione contro quasi tutti i Filosofi, però comune anche agli Stoici, come a Socrate e Platone, molto ben difesi in ciò da tanti valentuomini. Aver essi pure amata onestamente la gioventù per attirarla alla loro Setta e renderla virtuosa, non per farne un abuso, condannato dalla legge Laja tra i Greci, e dalla Scatinia tra i Romani; nè leggersi di Catone, di Seneca, Epitteto, Elvidio Prisco, neppure di M. Au- XXX. *Da lei non permessa la pæderastia.*

Digitized by Google

Aurelio, che tutto impunemente poteva, una sì fatta abominazione. Sebbene sin dove allora non arrivò la cecità e l'errore? Alli Cretesi e Spartani *id per leges licebat*; e Plutarco *in aliis rebus severus & pene tetricus, in hoc indulgentior mihi visus est*, dice il loro Ferrarese Giraldi; che a tal segno, e peggio, erravano fra quelle tenebre anche i Sapienti, e Legislatori più rigidi.

XXXI. *Bensì altri vizj, non tenuti per vizj.* Per altro le accorderà persino, che, non solo ne' tre da lei citati Aurelio, Seneca, e Catone, negli altri ancora famosi Stoici, sino in Zenone, vi fussero vizj, verissimi in se stessi e gravissimi, ma eziandio nella loro morale Filosofia, e nella stessa loro sempiterna onestà. Il soddisfare l'appetito sensuale fuori del Matrimonio era in sestesso un vizio vero e grave; ed era azione permessa anche presso gli Stoici, purchè moderato, com'essi pensavano, dalla ragione, e senza ingiuria altrui e delle leggi; per lo che M. Aurelio *mortagli* Faustina, non volle più Moglie, e prese una per Concubina, senza taccia, e senza rimordimento. Vizio peggiore assai in se stesso era l'uccidersi, quantunque per onore, o utilità della Patria, e qualunque volta giudicassero il volesse ragione, ed onestà che è lo stesso. E pure era questo nel lor sistema un dovere preciso, un dettato della loro sapienza e onestà sempiterna. Vi furono, dirà, non v'ha dubbio, de' vizj veri in se stessi e gravissimi nello stesso sistema, non che ne' migliori Stoici; quali vizj però per comune errore non erano giudicati per vizj, ma tenuti, altri per azioni indifferenti, altri per atti di vera virtù. E ciò bastava, acciò il sistema loro morale fusse, come in fatti era *stimato*, presso tutti santo nella sustanza, e irreprensibile; e i *veri* Stoici tenuti universalmente da' Savj per uomini rettissimi, e di tutta integrità: del che molto più n'erano persuasi in loro coscienza gli stessi Stoici.

XXXII. *Però quieto di coscienza, contento lo Stoico.* Questa fissa e tenace persuasione poi, in cui erano gli Stoici, di seguir sempre i dettati della suprema onestà, anche in quelle azioni, che senza intemperanza e ingiustizia, com' essi credevano, contentavano il senso e l'amor proprio, e di esse-

essere per ciò uomini veramente retti, e di tutta integrità, li rendeva senza il rimorso, tormentatore immediato dell'animo, possessori delle virtù loro ultimo fine e felicità, quieti e tranquilli in coscienza, stato il più felice dell'uomo in questa vita, e il maggior conforto nelle avversità. In somma erano gli Stoici persuasi, che seguendo la onestà, *solo sempiternæ honestatis ductu, recte semper agerent*, per lo che *felicitatem hujus vitæ conservarent*; e nulla o poco sentissero le avversità, *momenta minuerent infelicia;* persuasi appunto, dirà, di tutto ciò, che V. P. nega loro per possibile nella sua seconda questione, e superiori persino alla morte, se ragione il voleva: *Parvenus a cet empire sur les operations de notre ame, a cette insensibilitè aux peines du corps, a cet equilibre entre la vie & la mort:* come all'opposto di lei asserisce il suo cliente Maupertuis; il quale non ha già, come V. P. per *des belles chimeres* queste qualità così strane degli Stoici, ma tiene, che in realtà *ils y etoient parvenus*.

XXXIII. *Non per ciò eccedersi dal Zanotti.*

Ora potrà V. P. da ciò conoscere, dirà Zanotti, non essersi da me, nè innalzate, nè esagerate, nè tanto celebrate e lodate le qualità degli Stoici, ma soltanto riferite giusta la tradizione de' libri loro, e d'altri, sì dogmatici che Storici; ed essermi tenuto in ciò più basso assai del Sig. Maupertuis; non avendo mai asserito, essere in realtà arrivati gli Stoici a sì alto stato di perfezione, e sin *la où nous ne parvenons, que par la connoissance d'un Dieu qui punit & recompense un ame immortelle*. Ma mi son ristretto a dire soltanto, che in vigor del loro sistema, dovevano, e si credevano operar rettamente sempre; e quindi quieti in coscienza essere stati felici, quanto si può in questa vita anche tra le avversità, e disposti a darsi morte con franchezza d'animo, quando credessero il volesse ragione: con questo divario di più tra il Maupertuis e me, che egli vuole, che tutto ciò facessero gli Stoici per diminuire o sfuggire le avversità; ed io dissi sempre, che ciò facevano o credevan di fare per la verità, ed onestà, loro ultimo fine; secondo pone il loro morale Sistema, per detta di tutta l'antichità, e anche di V. P.

con

con tutti gli Scrittori, non trasportati dall' Entusiasmo di parlarne a capriccio.

XXXIV. *Obiezioni del P. Ansaldi.* E' pure, ripiglierà il Zanotti, tuttocchè V. P. ammetta per fine degli Stoici la virtù ed onestà, nulla di meno vuole essersi da lui ecceduto nelle lodi dello Stoicismo. Come dic' ella, in rigore della sola suprema onestà o ragione, che è lo stesso; esser lo Stoico *integer vitæ scelerisque purus*, quando *vix aliquis ejusmodi inter homines religioni addictissimos?* E se non *integer vitæ*, come felice o meno infelice in questa vita col rimorso che lo rodeva? e supponendolo anche persuaso, che dopo morte vi fusse premio e castigo; come mai senza rivelazione sperare certamente placato il Divin Giudice, unico conforto del peccatore in questa vita? Come poi superiore alle avversità e anche alla morte, se nel pericolo narrato da L. Gellio, lo Stoico Filosofo impallidì più degli altri? Se si lamenta Epitteto, non trovarsi chi *Tyrannorum gladios contemneret?* e quindi come davansi alle volte la morte non per disperazione ma per virtù? se Bruto Stoico eccellente, per detto di Floro e Dione, si fè trafiggere, la virtù bestemmiando; se M. Aurelio sclamava a' suoi dì, chi mai era pronto a ciò fare *considerate & graviter* e *non obstinatione mera*, *pro more*, com'ei credeva, *Christianorum*, o come diss' Epitteto, *non furore*, *& consuetudine*, *ut Galilæi*; se Seneca per animarveli si serve apunto *desperatorum exemplis*, e predica per ciò la morte per un benefizio dato dagl' Iddii? Finalmente, per abbracciare tutt'insieme; chi non sa, l' uomo senza amore non avere conforto, anzi neppure aver cuore? *Vita cordis amor est.* Or come mai poteva lo Stoico domar le interne passioni, soffrire le esterne avversità, e persino lasciar di vivere, a sola contemplazione della virtù, e sempiterna onestà, la quale odio più tosto, non amore eccitava, con quel suo aspetto pieno di sola imperiosità, e le mani vuote di premj e benefizj; per modo, ch' ebbe ragione il Locke di scriverne, che quantunque i Filosofi la celebrassero per una Verginella maravigliosamente vaga e bella; *nemo* però *de illa in Matrimonium ducenda cogitabat*, perchè senza dote?

Virtuo-

Digitized by Google

Virtuosi in somma gli Stoici a un dipresso, come al dire di Clerc i Cinesi, *qui non alia praediti sunt virtute, quam profundissima dissimulatione vitiorum?* E con questo crucciosо interno disordine, rettissimi veramente e integerrimi, felicissimi anche tra le avversità, prontissimi sino a lasciar la vita, in grazia di Donzella così vezzosa e benefica? *Credat Judaeus Apella*.

Se codesti fussero sentimenti del Maupertuis, che nega la virtù per fine degli Stoici, pur pure la intenderebbe il Sig. Zanotti. Ma che il Maupertuis ciò negando, ammetta non ostante negli Stoici la insensibilità ai dolori, la indifferenza alla morte, e tale padronanza di se stessi, che gli sembrino giunti nella integrità de' costumi sin *là*, *où nous ne parvenons, que par la connoissance d' un Dieu, qui punit & recompense un ame immortelle*; e che all'opposto V. P. nello stesso tempo, che accorda per loro fine la virtù, voglia poi che nulla di ciò avessero e facessero per la virtù, gli parrà una inconseguenza delle più strane: ma strana inoltre fuor di misura, perocchè darà per affatto insussistenti codeste sue opposizioni. Niun caso certamente egli farà de' giudizj del Clerc, la cui insolenza è tanto nota, che si stupirà oltre modo in leggerlo da lei chiamato *Criticorum Princeps*, quando non s' intendesse de' Critici temerarj, che allora molto bene gli converrebbe. Che che sia però de' Cinesi; rispetto a tanti celebri Stoici, egli terrà la ingiuriosa similitudine per abbastanza smentita dal consenso di tutta l' antichità più accreditata, che gli stimò per uomini di soda virtù e vera integrità, non di bugiard'apparenza, come poc'anzi si espose. E molto più smentita dirà restarne la calunniosa facezia del Locke, il quale niuno eccettuandone, infama quanti Filosofi ebbe giammai il mondo; e con un filosofare poi il più basso, il più vile, alla Obbesiana, e da Negoziante, che abbia per idolo il solo interesse, e per amore la sola avarizia. Dal non avaro, ci dirà, non si cerca dote se non per necessità e per uso, essendovi anzi intiere Nazioni, che comprano la moglie, e a tanto più caro prezzo, quanto è più adorna di

XXXV. *Strane le dirà Zanotti. Cattivi li giudizj del Clerc e del Locke.*

Parere. E pre-

pregj. Un animo nobile e signorile fa stima della persona, non dello scrigno; e quelle dell'animo, e del corpo, sono le doti che gl'inspirano amore. Forse che non è una gran dote il buon costume? Quanto meglio del Locke filosofò un Comediante! *dummodo morata recte veniat, dotata est satis*.

XXXVI. *Pregi e forza della virtù negli Stoici.* Quando poi trattisi di quelle doti, delle quali principalmente dee l'uomo saggio far conto, n'era forse, dirà Zanotti, scarsamente fornita la virtù e sempiterna onestà dello Stoico? Questa presso di loro altro finalmente non era, se non l'idea dell'ordine e la rettitudine, la ragione pratica e legge eterna del sommo Dio, regolatrice delle azioni, e sue, e degl' Iddii inferiori, e dell'uomo; ed una di lei emanazione e participazione n'era nell'uomo la ragion pratica e la sinderesi. Avvi per avventura cosa più bella e amabile della ragione, della rettitudine, e del buon ordine, in cui anzi consiste la stessa bellezza? Ella è senza dubbio tutta imperio, e tale imperio, che non ubbidito castiga inesorabile, rimprovera e morde. E per questo? Sarà ella tanto odiosa, come dice V. P.? odioso l'imperio della ragione, odiosa l'eterna legge? Ai cattivi sì, agli empj, agli scellerati, che indarno lo sfuggono, e vorrebbon disfarsene. Ma per i buoni e saggi non evvi cosa più di lui amabile e cara. Lui sempre guardano, lui sempre consultano, per seguirne i cenni, per secondarne i dettami, e profittar de' castighi. Egli è la guida fedele della lor vita, il lor sicuro e benefico Maestro, origine del lor maggior bene, che ad essere felici quanto si può in questa vita persin li costringe, obbligandoli ad acquistar la virtù. E la virtù, a cui nè l'oro e le gemme di tutta la terra, nè la tanto bella e benefica luce del Sole paragonarsi possono, non sarà da per sè sola un gran premio, un gran beneficio, un gran bene, una gran dote? V. P. che lo cita, dirà Egli, sa molto bene, accordarsi agli Stoici anche da Santo Agostino, che in questa vita non v'ha di meglio: che nelle avversità non v'ha maggiore conforto: *Ipsæ virtutes, quibus hic certe nihil melius in homine reperitur* ..... Le stesse *majora sunt adjutoria contra vim periculorum*,

rum, *laborum*, *dolorum*: in una parola, altro non v'è, se non *ipsa virtus*, che in questo mondo *bonorum sibi culmen vendicet humanorum*. Era egli una poca dote il sommo bene dell' uomo in questa vita? Era poco amabile il *bonorum culmen humanorum*? Non è dunque da stupirsi, che a contemplazione del sommo bene, della virtù, della somma onestà, domassero gli Stoici le interne passioni, soffrissero l'esterne avversità, lasciassero anche di vivere, s'ella in loro persuasione il volesse; era anzi naturalissimo alla loro inclinazione, perchè *omnino secundum naturam* dell'uomo, brutale nò, ma ragionevole; e molto più di chi lo era per professione, come lo Stoico, che in ciò appunto riponeva tutto lo studio, l'applicazione, l'industria, e lo sforzo di tutta la vita.

Deve più tosto recar meraviglia, dirà Zanotti, che pongasi in disputa una verità di fatto nel sistema Stoico incontrastabile, contro cui nulla vagliono o i Testi mal'intesi, o gli esempj del terz'e'l quarto, come già si osservò. Predicava Seneca, è vero, con Cicerone ed altri ancora, per un benefizio degl'Iddii la libertà lasciata di uccidersi; ma perchè così era in potere del virtuoso di non morire mai veramente misero o sia vizioso, ma morir beato, morendo ancor virtuoso. Questo era un benefizio, un dettato secondo gli Stoici della sempiterna onestà. „ Nil melius æterna lex fe„ cit ..... Bono loco res humanæ sunt, *ma perchè* nemo „ nisi *vitio suo* miser est. " Questa ragione giustifica il passo. *Placet?* vive. *Non placet? licet eo reverti unde venisti*. *Placet*, o *non Placet*; ma a chi? alla passione, alla paura, alla pusillanimità, al capriccio, al furore? Tal cosa non pensò mai Seneca, ed ivi massimamente dove dogmatizza coll' Amico Lucilio per sempre più animarlo alla virtù. *Placet tibi*, voleva dire, o *non placet*, *secundum rationem & virtutem?* e tu secondo la ragione ti detta, o vivi, o muori: allora lo fai con virtù. Non puoi morir misero se non per colpa tua, *vitio tuo*, cioè non facendolo con ragione e virtù, quando devi. Questo è il vero senso di Seneca in questo luogo, dirà Zanotti, che V. P. spiega all' opposto. Seneca

XXXVII. *Libertà di uccidersi, perchè detta da loro benefizio degli Dii.*

Digitized by Google

deve intendersi e spiegarsi, non dal nostro impegno, ma da Seneca stesso, e dalle Dottrine e massime, che aveva, comuni, e nella Stoica Filosofia costanti. Molte potrebb'egli addurne, ma dovrebbe bastargli quella della Epist. 58. allo stesso Lucilio, molto chiara e precisa. Bada bene, gli dice, *Quid dicam estima. Non relinquam senectutem, si me totum reservabit, totum autem ab illa parte meliori*, ch'è la mente, com'ella sa. *At si cœperit concutere mentem, si partes ejus convellere*, che sono l'uso della ragione e della virtù, *in cui* consiste la vera vita dell'uomo; e però prosiegue: *Si mihi non vitam reliquerit, sed animam*, cioè il respirare; allora *prosiliam ex ædificio putrido & ruenti. Morbum*, noti bene, *morbum morte non fugiam, sic mori vinci est. Hunc si sciero perpetuo esse patiendum: exibo*, notisi il perchè, *exibo, non propter ipsum morbum, sed quia*, ecco il solo perchè, *sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur*. E il *propter quod vivitur*, o sia fine ultimo, in linguaggio Stoico essere la virtù, Ella lo sa molto bene. Onde chiaro si vede, che secondo Seneca con tutti gli Stoici, ciò farsi non doveva, se non a contemplazione della virtù. Ed avendo gli Iddii, dicevan' essi, lasciato ciò in potere dell'uomo, di modo che non poteva nè vivere nè morir misero, o sia vizioso, se non *vitio suo*, lasciando di farlo quando ragione e virtù lo dettava; era però presso loro un gran benefizio degli Iddii la libertà loro lasciata di darsi morte, quando giudicassero volerlo ragione e virtù.

XXXVIII. *Difficile anche in essi il superarne l'orrore. Non ne fù vinto lo Stoico di A. Gellio.* Tutto che per altro il così darsi morte, fusse un dovere presso degli Stoici, e un dogma solenne del loro sistema, da sottintendersi sempre nei loro detti men chiari e precisi, *da* chiunque a costo dell'onesto, e del vero, non vuol tacciare di contraddizione una Setta di Filosofi, connessi nelle loro massime fino allo scrupolo delle parole; con tutto ciò non la riputavano già per cosa così facile e triviale, come con tutta ragione anche il Sig. Zanotti fa capir quanto basta al Sig. di Maupertuis. L'avevano anzi per un'azione molto ardua e difficile da eroe e magnanimo: *magna res est*, confessavano,

no, *honeste mori prudenter fortiter*. (Sen. Ep. 70.) Sapevano benissimo anch'essi il commercio tra il corpo e l'anima, la ripugnanza del senso alla mente; non negavano gli assalti e sorprese, che provava anche l'animo loro dai dolori ed altre esterne avversità, dall'ira, dalla paura, e orror della morte, e dagli altri impeti delle interne passioni. Conoscevano, essere il virtuoso proficiente, ed anche il provetto, a sì fatti insulti soggetto; ma per altro non per questo resta vinto, sebbene alle volte gli comparischano i segni della violenza che prova: egli però non cade, ma resiste col suo dissenso, e così resta invitto e superiore. Onde non è da stupirsi, dirà Zanotti, nè tosto da condannarsi di debolezza e d'avvilimento quello Stoico, se a vista del naufragio e morte imminente, e tra gli strilli degli altri tutti spaventati, egli pure assalito fu dalla passion del timore, se gli si videro in faccia i segni della sorpresa, e mutò di colore. Non mutò però d'animo, e si sostenne forte senza lasciar vincersi da quel terrore, com'ei dimostrò molto bene colla sua risposta ad A. Gellio; il quale ebbe tutto il fondamento di credergli, come fece. Imperocchè postosi egli a bella posta ad osservarlo in quel gran pericolo, attesta, che lo vide bensì mutarsi, poco meno (non più, come dic'Ella) degli altri, e turbarsi in volto, *coloris & vultus turbatione non multum a cæteris differentem;* ma quanto all'animo, *hominem*, dic'Egli, *conspicimus impavidum & extrilidum*, *ploratus quidem nullos*, *sicut cæteri omnes*, *nec ullas ejusmodi voces cientem*.

Nè tampoco è da stupirsi, proseguirà a dire Zanotti, che Seneca servito anche siasi „ *desperatorum exemplis*; ottimo ar„ gomento essendo ad *acuendam virtutem* " il contrapporle la forza del vizio. Più tosto recargli, dirà, maraviglia, che V. P. abbia portato un testo contro di ciò, che lo stesso testo apertamente conferma; perocchè Seneca in esso prova appunto a Lucilio, e conclude, che negli Stoici faceva virtù, ciocchè il vizio faceva ne' disperati: *Non putas*, *Virtutem hoc effecturam*, *quod effecit nimia formido?* E lo stesso a un dipresso rispon-

XXXIX. *Il passo di Seneca è favorevole alla virtù Stoica.*

risponderà intorno ai passi, ch' ella gli obietta di M. Aurelio e di Epitteto.

XL. *Passo di M. Aurelio non letto bene. Mal puntato dal Gatakero.*

Io non so veramente, di qual edizione siasi servita. Vedo, che in M. Aurelio V. P. non legge *Qualis est anima &c.* ma *quænam*; parola che da se sola è interrogante, e che può riferirsi al numero, come da lei si fa in questo luogo. Nelle edizioni della Casanatense, che non son poche, in niuna si legge *Quænam*, ma in tutte *Qualis est anima*: e il *qualis* non esige interrogazione, nè in verun conto risguarda il numero, ma la natura, disposizione, e qualità, ed ivi certamente ha il suo proprio significato, cioè *cujusmodi est anima ea &c.*, dinotando un esempio, relativo al dettosi immediatamente innanzi; il che molto meglio s' intende senza l' interrogativo. Ve lo aggiunse arbitrariamente il Gatakero; sì nella sua versione, come nel testo; essendovi tanto nella sua prima edizione di Cantabrigia 1652. quanto nelle *ristampe*, e di Utrecht 1697., e di Londra del 1707., onde non è errore di stampa, ma un arbitrio di lui. Confessa questo valentuomo nella sua prefazione, che nell' emendare i luoghi a lui paruti *vitii quoquo modo suspecta*, non si appoggiò sui manoscritti, *cum penuria codicum laboraret*, ma molte volte lo fece *ex ingenio*. Convien dire, che quì pure lavorasse d' ingegno; ma credendo di migliorarne il senso, gli pregiudicò, rendendolo più oscuro, e men naturale, con l' aggiunta di quell' interrogativo, che prima non era nel testo Greco. Non v' e interrogativo nel testo, che dal Codice Palatino pubblicò il primo colla sua versione Gugl. Xilandro. Non v' ha nella ristampa che ne fece Merico Casaubono, il quale lo conferì con l' altro Codice di suo Padre Isacco, che *colle sue* postille lo rende più prezioso di molto: nè si sa dove se ne trovi altro Codice. Non fa menzione di verun altro il Fabrizio nella sua Biblioteca Greca, non il Catalago della Regia di Parigi, non il P. Montfaucon che tutt' i scrigni raccoglie nella sua Biblioteca delle Biblioteche di manoscritti. Ma quand' altri ne stian nascosti, niuno sinora certamente ne fu pubblicato, se non il suddetto Palatino dal Xilandro,

dro, collazionato poi col suo e ristampato dal Casaubono: nelle edizioni de' quali come s'è detto, il passo si trova senza la interrogazione; e così letto, il senso corre naturalissimo, e piano, e chiarissimo.

Mi permetta, che quì lo ponga sott' occhio. M. Aurelio dopo di aver persuaso se stesso, (per altro pare a me con un mero sorite) che per disprezzare un concerto, sia di canti, sia di suoni, sia di forze, *Cantilenam*, *Saltationem*, *Pancratium*, basta separarne le parti; perchè queste separate che sieno, non essendo capaci di fare impressione in un uomo serio, dalla facilità con cui disprezzerà le parti, imparerà a disprezzare anche il concerto stesso: dopo dissi di ciò, conchiude facendosi quest' ammonizione. *Itaque virtute sola excepta, & virtutis actionibus, in reliquis omnibus ad particulas seorsim recurrere memento, ut ab harum disjunctione res ipsas contentum eas*. E lo stesso (soggiunge) lo stesso far devi rispetto a tutta la vita, *Hoc autem ipsum & ad totam transferas vitam*. E ne dà subito l'esempio col testo nostro così; com' è disposta di fare quell'anima, che occorrendo è pronta partirsi dal corpo, *Qualis est anima ea, quæ parata est, si oportuerit, e corpore migrare*. Si dà bensì l'avvertimento, che *ut sic* (traduce Xilandro, e Casaubono approva) *ut autem sic parata sit; a peculiari judicio veniat oportet, non ex simplici, quod Christiani faciunt, obstinatione &c.* oppure come il Gatakero, che dà poi nello stesso, *Ita paratam dico, ut a judicio peculiari promtitudo hæc profluat, non obstinatione mera pro more Christianorum, ut mortem subeas considerate & graviter*. Letto questo testo così senza interrogazione, come sta ne' Codici, ogn' un tosto l'intende; senza bisogno di pensarvi sopra, correndo tutto il sentimento naturale e facile, che nulla più. XLI. *Sua vera lezione.*

Non dico già per altro, che leggendolo con interrogazione, gli si cangi il senso; questo nò. Imperocchè il Gatakero stesso, sebbene vi aggiunse tal puntazione, non mutò però il *qualis* in *quænam*, che stravolge troppo il senso. Egli pure legge *qualis est anima ea*, e tanto basta per non mutare sustan- XLII. *Perchè mal inteso. Suo giusto senso favorisce gli Stoici.*

sustanzialmente il senso. Attesochè la parola *qualis*, sia senza, sia con interrogazione, sempre vale quanto vale *cujusmodi*; non riguarda mai il numero, ma sempre la qualità o natura. Onde nel nostro testo, dove sta relativamente al detto immediatamente sopra, il *qualis est*, o *cujusmodi est anima ea, quæ migrare parata est?* così interrogativo, non può tradursi giustamente, se non in questa o simil maniera: *Non è forse tale la disposizione di un' anima, che sia pronta ad andarsene? Non è ella tale la qualità d'un' anima, che sia pronta ec.* Questo e non altro è sempre il vero senso di quel passo, supposta anche la interrogazione, e però sempre vien nello stesso. Dico solamente che la interrogazione rende il passo men naturale, più duro, e gli dà tal quale oscurità, che sulle prime arresta chi legge, e massimamente un Italiano; il quale per l' assuefazione alla nostra lingua apprende a prima vista quella interrogazione *qualis est anima migrare parata?* secondo la frase nostra, con cui diciamo *qual' è l' anima pronta a trapassare?* volendo dire che son molto poche o niuna. Ed accorgendosi, se è letterato, dello sproposito, si ferma, e dee far ricerca per giustamente capirlo. Adunque son bensì persuaso, che il testo debba leggersi come sta ne' Codici, senza la interrogazione aggiuntavi dal Gatakero: ma per altro tanto in una, quanto nell'altra lezione, o più o men chiaro, fa sempre lo stesso senso: e ogni un che rifletta, ben capisce, non lamentarsi ivi M. Aurelio, neppur per ombra, che niuno o pochi morissero *considerate & graviter*; anzi suppone senz' altro che ve ne fussero, con quello stesso esempio, che si propone per norma, non certamente fantastica, astratta, ideale, ma vera e reale in pratica, cioè quell' anima, *quæ migrare parata sit ex peculiari judicio, non obstinatione mera*, quale si propone ad imitare non per altro, se non appunto *ut mortem obeas considerate & graviter, quò & aliis idem suadere possis*, come termina la sua meditazione in quel passo.

XLIII. *Passo di Epitteto mal puntato, e tronco.*

In Epitteto poi la lezione va tutt' al rovescio. V. P. legga senza il punto interrogativo, che onninamente io vi trovo, sì nella versione come nel testo, dove col periodo ter-

mina

Digitized by Google

mina il sentimento; del qual periodo ella non ne porta se non il principio, e si ferma a sentimento non finito, appunto dove comincia la forza illativa della interrogazion d'Epitteto; per cui porre nel suo vero lume, stimo necessario il seguente ristretto di tutto quel Capo 7. del libro 4.

Prende ivi a persuadere non altro, se non che per aver l'animo quieto e fermo, basta rifiettere e capir bene questa verità: che *Iddio è Autore del tutto, e delle parti per uso dell'Universo*. E discorre così. Diede Iddio ad ognuna delle parti del mondo ciò che le conveniva, e in quel modo che si doveva. All'uomo diede per cosa sua propria, di cui fusse padrone dispotico, e su cui niun altro avesse dominio e podestà coativa, il solo uso della ragione, naturalmente generosa, magnanima, virtuosa. Non così dell'altre cose, che gli diede distinte dall'animo e ragione, sian le cose esteriori da lui separate, sian anche le unite, come il corpo, la sanità, la vita ec.; delle quali tutte ne riservò a sè il Dominio e governo dispotico; quale comunicò anche alle inferiori cagioni, ai Principi, ai Tiranni ec. E ragion volendo che le parti cedano al tutto; l'uomo ragionevole sta rassegnato alle leggi dell'Universo. Fa conto di quanto è suo libero e indipendente da chicchesia, cioè della mente e di lei uso. Del restante, se gli torna, se ne serve finchè glielo permette chi ha forza e poter di disporne; e se non gliel permette, la stessa ragione e giustizia vuole, che lo abbandoni al governo e disposizione di chi ne ha il potere e il dominio. Così disposto l'uomo di nulla teme. Non teme della sua mente e di lei uso, che niuno gli può forzare: non teme, nè può lamentarsi, se il Principe, se il Tiranno co' suoi Ministri e Satelliti gli batte, gli squarcia il corpo, gli toglie la vita; come non può ragionevolmente dolersi, se Iddio e Natura lo fa con le piaghe, con i dolori, con la febbre; perchè dispongono come vogliono di una cosa, su cui essi hanno il diritto e potere dispotico; e se ciò rispetto alla vita, molto più rispetto al meno importante. Fisso, dic' Egli, in questa verità, conservo l'animo sempre tutto mio,

XLIV. *Ristretto di tutto il Capo.*

mio, quieto e tranquillo; e rassegnato mi rido di tutt' il resto, di cui so certo accadere ciocchè deve accadere, secondo le leggi di chi formò l' Universo, a cui tutte le parti sue a buona ragione debbon servire. Questo in ristretto è, quanto a lungo disputa e conchiude Epitteto in tutto quel Capo.

XLV. *Vero senso di Epitteto.* Ciò premesso, resta facilissima la intelligenza vera del nostro testo, in cui termina Epitteto, si può dire, l' esordio, tutto interrogativo del suo discorso, e lo termina appunto col principio, *Dio essere l' Autore del tutto, e delle parti per uso dell' Universo*: dalla cognizione del qual principio ne deduce, come vedemmo, la quiete e fermezza dell' animo contro la morte, i Tiranni ec. Comincia dunque dal non doversi temere i Tiranni. *Quid terribilem facit Tyrannum? Satellites, eorumque gladii &c.* E fa prima vedere, che a molti non sono terribili. Non ai bambini per ignoranza; *non* a colui che per tristezza, volendo onninamente morire, va loro incontro; non al furioso; non al disperato. Nè quì parla ancora de' nostri Martiri, ma poscia gli aggiunge nello stringere l' argomento, dove la loro alacrità non la chiama furore e disperazione, come dic' Ella, ma costume solamente e consuetudine. Ecco le sue parole, dopo l' esempio di colui che lo fa per tristezza. *Si quis ergo etiam erga opes sic affectus fuerit, ut hic erga corpus; si erga liberos & uxorem: si denique furore & desperatione sic affectus fuerit, ut in nullo discrimine ponat, sive habeat ista sive non habeat; quis adhuc Tirannus illi erit formidabilis?* Ciò posto, ripiglia subito, e stringendo l' argomento interroga col nostro testo così: *ergo furore quidem* (come i già detti) *furore quidem sic aliquis affici potest adversus illa, & consuetudine* (ecco i Martiri) *& consuetudine ut Galilaei: ratione vero & demonstratione* (ecco la forza illativa da Lei omessa) *ratione vero & demonstratione cognoscere nemo potest, Deum ea quae in mundo sunt omnia fecisse, & ipsum mundum liberum & perfectum, partes autem ejus ad usum Universi?* Qual cognizion di principio porta seco la rassegnazione quiete e fermezza d' animo

con-

contro la morte, i Tiranni ec., come si è premesso nel ristretto; onde lo stesso è, che argomentare così: *Ergo furore quidem sic aliquis affici potest adversus illa; & consuetudine ut Galilaei: ratione vero & demonstratione nemo potest?*

Tale pertanto essendo il vero sentimento di Epitteto, potrebbe quì dirle il Sig. Zanotti; tolga V. P. l' interrogativo, che pose col *quaenam* in vece del *qualis* al testo di M. Aurelio, dove non ci va secondo la lezione conforme ai Codici; e lo ponga quì al testo di Epitteto, dove senza fallo ci va, e per verità di lezione, e per necessità di senso: e vedrà netto e chiaro, tanto esser ivi lontano Epitteto dal querelarsi, com'Ella dice, di non trovarsi chi si esponesse ai Tiranni e alla morte, se non per furore e consuetudine; che anzi si querela più tosto di chiunque neghi, esservi dei disposti a ciò fare con retto giudizio e per ragione; e però l' investe ivi con quell' entimemma interrogante, e quasi di obiurgazione: *Come? potrà taluno esser disposto a farlo, o furore*, come il mentovato di sopra, o pure *consuetudine, ut Galilaei*; e non potrà farsi da altri *ratione & demonstratione?* XLVI. *Favorevole agli Stoici.*

Uno anzi dei così disposti pretende Epitteto esser lui stesso. Perocchè nel decorso di quel Capo protesta di sestesso la somma indifferenza, in cui era, di ricevere dal Tiranno, e la povertà, e i comandi di gravose fatiche, e la rilegazione, e la morte; ridendosi di tutto ciò con dire: *Eo ne Tyrannus formidabilis est? Propter hoc Satellites magnos videntur habere gladios, & acutos? Ista dicantur aliis. Nam mihi quidem meditata sunt omnia .... Fac periculum imperii tui .... Quem igitur posthac timere possum?* E allude, cred' io, alla Tirannia di Domiziano, per cui stolido volere cacciati da Roma e dall'Italia tutt'i Filosofi, egli dovette ritirarsi a Nicopoli, come abbiamo da A. Gellio. Tengo di più sospetto, che allora appunto prima di partire, facesse egli in Roma questo stesso sermone; e però sbagliato abbia il Salmasio (ed anche il Fabbrizio approvatore del di lui sentimento) che vuole fatti in Nicopoli da Epitteto tutt' i Sermoni, che ne' quattro libri unì Arriano: parendomi poter dedurlo XLVII. *Renduto pratico in Epitteto stesso. Sbaglio del Salmasio.*

Digitized by Google

da quanto ivi dice di sè intorno alla rilegazione. *At relegationem?* come la soffrirai? Benissimo, ei risponde: *Quocumque venero, ibi bene mihi erit. Nam & hic*, noti bene, *nam & hic non propter locum bene mihi fuit, sed propter decreta* (animi) *quæ mecum ablaturus sum*. Parla pur ivi di un luogo di non breve sua dimora, donde avesse a partire? e non certamente di Nicopoli, che gli fu luogo anzi di rifugio nella rilegazione, non luogo, donde fusse rilegato. Adunque di qual altra Città se non di Roma? dove dimorò da trenta in quarant' anni, stimato per un prodigio di virtù, dai tempi di Nerone sino a quell'anno quintodecimo di Domiziano, in cui dovette partirne rilegato. Nè l' addurre se stesso per esempio di virtuosa intrepidezza può tacciarsi di millanteria in un Epitteto, di cui riferisce il Fabrizio, che persino un Santo Agostino *Epicteti virtute captus, optavit eum inter æternæ vitæ consortes esse adscitum*; ed era presso i suoi Uditori di una superiorità, e fermezza d' animo conosciuta, e sperimentata da gran tempo; ben sapendo essi tra le altre la prova, che Epafrodito Liberto di Nerone ne fece con quel barbaro scherzo, quando, *cum ei herus crus torqueret, subridens* (*Epictetus*) *& hac re nihil commotus, perfringes inquit; cumque perfregisset, dixin' hoc futurum?* colla stessa pace *subridens*: intrepidezza obiettata da Celso ad Origene, che non lascia di commendarla (lib. 7. contra Celsum num. 53.). Adunque Epitteto non solo non dice, com' Ella vuole, niuno trovarsi che per intrepidezza e ragione non curasse i Tiranni, ma che ve ne fussero, e col suddetto entimemma, e coll'esempio anche di sestesso, e lo dice e *lo prova*. Tornerà però quì il Sig. Zanotti ad istupirsi, *come mai* questi luoghi di Epitteto, e di M. Aurelio, non meno che quel di Seneca, abbia V. P. potuto allegare contro di ciò, che gli stessi luoghi apertamente confermano.

XLVIII. *Esempj contro la morte di Catone il minore.* Non minor maraviglia gli farà, che sia potuto caderle in mente, essere stati tanto scarsi di erudizione que' tre gran maestri della Stoica morale, che toltine quelli de' furiosi e disperati, altri esempj non avessero d' uomini, che *virtute*, secon-

secondo credevano, *ratione & demonstratione*, *considerate*, *& graviter*, lasciasser di vivere, incontrassero o ricevessero imperterriti la morte, e i Tiranni. Il Greco Epitteto fa risuonare ad ogni tratto il suo Socrate ne' quattro libri delle sue Dissertazioni, e non lo dimentica neppure nello stesso Capo da lei citato. Seneca poi Romano quante volte non celebra il suo Catone? Ma piano quì, dice V. P. *Si Stoicæ virtutis ope seipsum occidit Cato; itaque ejusdem Stoicæ virtutis ope idem præstiterint oportet Cassius & Brutus ..... ; Antonius & Dolabella ...., Mithridates, Hircanus Josephi filius, Ptolemæus a Catone victus, cæterique pene infiniti; qui nunquam tamen, nisi post ingentes rerum suarum clades, voluntario fato periere.*

A questa fermata, invece di scemarsi, cresceranno le meraviglie al Zanotti. Come? dirà tra sè; qual conseguenza è codesta? Catone (vinto vuol' Ella dire, o sia dopo la vittoria di Cesare) Catone si uccise per virtù Stoica; dunque, dovrebbe dirsi, per virtù Stoica si dieron morte quanti ciò fecero dopo esser vinti, fussero Stoici o Epicurei, Filosofi o tutt' altro, *pene infiniti*. Dal particolare si argomenta quì all'universale. Chi non sa, la stessa operazione nelle medesime circostanze poter farsi da uno per un motivo, e per un altro da altri? *Quot homines tot sententiæ*. I miserabili, per cagion di esempio, chi li soccorre per amore e liberalità, chi può farlo per fama e vanagloria, chi per ambizione anche tirannica, chi eziandio per avarizia e speranza di lucro. Sarebbe un non finirla il voler quì far pompa di erudizione, e distendere con facile induzione una verità sì patente. Catone Stoico si diè morte con gravità e riflessione, giudicando, così volersi in lui dalla sapienza e virtù. Pomponio Attico Epicureo credè doversi lasciar morire, con riflessione sì e gravità, ma dichiaratamente per fuggire il dolore, sommo male degli Epicurei. Altri si uccisero per rabbia, disperazione, vergogna, o altra perturbazione d'animo, come Ircano da lei mentovato, come Saulle; i quali dalla vera Religione, che professavano, ben sapevano non potere ciò XLIX. *Se provino.*

farsi

farsi per virtù e ragione, come erroneamente si persuadevano gli Stoici, e i più saggi tra i Gentili. E così va discorrendo. In somma, dirà tra sè, io non vi trovo conseguenza.

L. *Quanto differenti dal caso dell' Uticese.*

Ma siavene, se si vuole, almeno l'ombra (proseguirà egli a riflettere). Non è ella strana una scelta di gente sì fatta da confrontar con Catone? Tra i compresi in quel *pene infiniti* mancavano forse uomini illustri del Gentilesimo, senza cappare coloro, che toltone Bruto, e forse Cassio, le Stoiche massime e la virtù neppur conoscevano, almeno in pratica? Un affascinato, come Antonio; quel mal arnese di Dolabella, un Tolomeo di Cipro *omnibus morum vitiis contumeliam meritum*; un Mitridate crudele, empio, mancator di fede, che *publicas sacrasque pecunias diripuit, nec erga suos amicos mitior aut fidelior...., Matris fratrisque interfector, & trium filiorum, ac filiarum totidem*. Veramente un gran miracolo, se costoro non morirono per virtù Stoica? Chi è, che non li conosca indegni di entrare in un tal censo? Cassio, dirà, purpure, sebbene non era Stoico, si potrebbe ammettere, se la esecuzione avesse corrisposto alla risoluzione. Risolvè di uccidersi in onore della Romana libertà con premeditazione, e ne convenne con Bruto prima della battaglia; ma nell' eseguirlo cadde in debolezza. Sconfitto il suo corno, benchè avvisato della vittoria di Bruto nell' altro, non resse, preso dalla vergogna d' esser perdente; e tardando Pindaro a scannarlo, *quid cessas? inquit; cur non me ab hac ignominia liberas?* Si perdè d' animo scioccamente, e chiaramente mostrò che morì di passione, non per virtù secondo le Stoiche massime: e però convien escluder lui pure. Lo stesso dirà dell' Ebreo Ircano, il quale si uccise, non solo con offesa della Religione cui professava, ma come non pochi de' nostri disperati, per sottrarsi alla forca; lo fè spinto dalla paura d' esser punito de' suoi misfatti dal Re Antioco, *ne propter illatas Arabibus injurias supplicio afficeretur*. Anzi, dirà, converrebb' escluderne Bruto ancora, nella supposizione ch' ella fa, *si Dioni fides & Floro*; che certamente con virtù non muore, chi muore la virtù bestemmiando. Sicchè tutti affatto i

Paterc. lib. 2. n. 45.

Appian. Alex.

Joseph. lib. 12. ant. c. 4.

to i

to i da Lei nominati, lo fecero secondo Lei, non solo vinti dal nimico, ma vinti d' animo dalla passione che dimostrarono, e non già come Catone, che lo fè *considerate & graviter* e da Stoico, senza la menoma turbazione. E s' ella è così, dirà egli, a che mai giovava il fare una scelta così inutile e dilombata, d' uomini dichiaratamente oppressi dalla passione, per provare che niun altro si diè morte con virtù Stoica; nè pur Catone, in cui s' ebbero tutti gli indizj d' un animo invitto, e imperturbato e però secondo le massime Stoiche virtuoso, per consenso comune di tutta l' antichità? Sin quì, ammesse anche per vere le di lei supposizioni.

Queste poscia lasciate a parte; e postosi il Sig. Zanotti a considerare i fatti in sestessi colle loro circostanze; toltane unicamente, con le già osservate passioni inescusabili di vergogna in Cassio e di paura in Ircano, la peggior pazzia di M. Antonio, che *præsertim occisæ Cleopatræ falso rumore impulsus, se ipse interemit*; tutti gli altri da lei nominati pretenderà contro di lei rivoltare in favor di Catone, e suo. E principalmente rispetto a Bruto, averlo, dirà, preveduto anche V. P. in quella sua giudiziosa riserva, *si Dioni fides & Cassio*; non dovendosi facilmente dar retta a Scrittori, che in que' tempi di adulazione parlaron male di Bruto; nome sotto gli Imperatori odioso, e da niun lodato senza pericolo. Dione in vece di Appiano e Plutarco, volle più tosto imitare quello spiritello di Floro, troppo degenerante dai due Seneca suoi Antenati, e pero nè l' uno nè l' altro meritan fede; massimamente a fronte di quelli, che minutamente descrivono il caso di quell' ultimo Eroe della Romana Repubblica, e che scrissero negli ottimi tempi di Nerva, Trajano, e Antonino, e fondati su testimonj gravi e di vista, come fu Volumnio. Plutarco, sebbene acerbo derisore degli Stoici, narra bensì essersi variamente parlato della morte di Bruto; e come nò tra que' calori di civile discordia? Ma disprezzò le ciarle, e si attenne a Volumnio tra gli altri, presente al fatto, e così attento, che si ricordò e conservò ai posteri uno dei due versi, pronunziati dopo la sconfitta da Bruto,

LI. *Rivoltansi in favor di Catone. La morte di Bruto massimamente.*

T. Liv. in Epit.

con

Plutarc. in Bruto. con atto di pietà per la Patria rivolto al Cielo: *ne hujus mali te fallat Auctor, Jupiter*, o pure come leggesi in Appiano: *Jupiter ut ferias qui horum est causa malorum*: additando Antonio, che in vece di cospirar con loro per liberarla, si unì ad opprimerla col successor del Tiranno. Del resto lo descrive dopo quella fatale disgrazia, di mente serena e pacata, sino a sorridere su la sete de' suoi, invitto, e superiore d'animo ai suoi vincitori; non bestemmiando, ma espressamente godendo della virtù con cui visse, e con cui voleva morire. *Tum data cuique dextera, vultuque perquam sereno, magnæ sibi voluptati ait esse, quod nemo ipsum fefellisset amicorum; Verum fortunam* (non la virtù) *fortunam se, Patriæ nomine, incusare: Victoribus vero ducere se beatiorem, non præteritorum tantum causa, sed in præsentia quoque; qui laudem relinqueret virtutis, quam neque armis victores, neque pecunia paraturi, vel relicturi essent posteris*. E' egli un così andare alla morte, un aver l'animo avvilito e arrabbiato contro la virtù, o un animo anzi della virtù innamorato e ripieno? Fece quanto potè in quegli estremi per rincoraggire le truppe rimastegli quel valentuomo, in prò della Patria, per cui solamente credeva di dover vivere; ma ciò non riuscitogli per l'altrui avvilimento, giudicò, la vita essergli allora *impedimento ad omne propter quod vivitur*, giusta la massima, che poi lasciò Seneca come vedemmo; però *Tum Brutus ad amicos: ergo jam inutilis sum Patriæ, quando & isti sic animati sunt*: e finalmente l'amico Stratone da lui pregato il trafisse, *neque avertente se Bruto neque impellente*; segno manifesto di presenza di spirito e di animo imperturbato, appunto *considerate & graviter*, come vuol M. Aurelio. Ella è pur codesta un'altra morte con virtù Stoica non inferiore, che giustifica e rassoda la fama della simile in Catone, dirà Zanotti.

Appian. Bel. Civ. lib. 4.

LII. *Quelle anche di Dolabella, e di Mitridate.*

Gli altri tre da lei espressi quantunque abbiano in vita dato fondamento di non crederli in morte animati per la virtù, come i due Stoici Bruto e Catone; nulladimeno non restando giammai affatto spenti gl'ignicoli, i semi, gli stimoli alla virtù nella natura dell'uomo per depravata che sia; diedero

dero anch'essi in quell' estremità segni manifesti di morire con sentimento di virtù, secondo la persuasion di que' tempi. Colui di Dolabella assediato da Cassio in Laodicea, saputo appena presa all' improviso per tradimento la Città, subito senza esitare con tutta la presenza di spirito e superiorità d'animo, accompagnata da un atto eccellente di gratitudine verso un suo Guardia del corpo, da lui pregato a mozzargl' il capo, *satelliti cervicem feriendam præbuit, jusso, ut abscisso capite salutem suam redimeret*, portandolo a Cassio. Un risolvere e un fare sì pronto, sì franco, con riflessioni sì generose, ha certamente qualche cosa di più del *considerate & graviter* di M. Aurelio. Mitridate anch' egli mantenne sempre un animo grande, *neque enim vilis & contemnendus quamquam in extremis cladibus visebatur*. E se sdegnò il progetto di presentarsi in persona al vincitor Pompeo, sicuro di restar Re, ad esempio di Tigrane suo genero; giudicò molto più indegno d' un suo pari l' essere condotto in trionfo per Roma. E però provato inefficace il veleno, rivolto a Bittito, *multa, inquit, ex tua in hostes dextera, & quidem præclara, adeptus sum; nihil autem majus in præsenti consequi à te possum, quam si me periculo eximas, ad triumphi pompam reservatum*. Quì pure si ci sente il *considerate & graviter* di M. Aurelio, e qualche cosa di più, che gli meritò di Pompeo l'ammirazione, non che la stima. *Pompejus solemnia Mithridatis funeri attribuit &c., magnanimitatem ejus admiratus, veluti Regum omnium, qui contra se fuissent, præclarissimi*.

Appian.

Id.

LIII. *Di Tolomeo Re di Cipro, ed altre, proposte dai Gentili all' altrui imitazione.*

Per grandezza d'animo, per una specie di pietà, e rispetto alla regia dignità, anche Tolomeo volle più tosto morir regnante, che vivere privato del Regno, ludibrio de' Romani; però si sottrasse col veleno all' inevitabile poter di Catone, appena il seppe giunto in Cipro per ispogliarnelo. Lo stesso dica di Annibale, di P. Crasso, di Scipion Metello, e d' altri non pochi dei quasi com' ella vuole infiniti. Credevan essi una tal morte per degna di lode e gloriosa; per tale era comunemente riputata, e dagli Scrittori Gentili proposta ai posteri da imitarsi. Quel *Bene se habet Imperator*,

Digitized by Google

appunto dell' ora detto Scipione già trafittosi e moribondo in poppa, dato da lui con tutta gravità in risposta ai Cesariani, che impadronitisi della nave cercavano *ubinam esset*, quanto non fu celebrato? *Tantum eloqui valuit, quantum ad testandam animi fortitudinem æternæ laudi satis erat*, dice Valerio Massimo; e più ancora commosso, prosiegue verso Catone: *ex fortissimis vulneribus tuis plus gloriæ quam sanguinis manavit .... magnum hominibus documentum dedisti, quanto potior esse debeat Probis dignitas sine vita, quam vita sine dignitate*. Siocchezze certamente e pazzie dopo la luce dell' Evangelio, ma pure fra quelle tenebre, massime trite, non da i soli Stoici, ma comunemente ricevute da' Savj. Tutti per tanto codesti Re o Capitani, che morir vollero dopo la totale loro sconfitta, da V. P. nel suo argomento o nominati o intesi, comprovano chiaramente, dirà Zanotti, contro di Lei, morto veramente Catone, e Bruto ancora, con virtù: ed a molto maggior ragione; perocchè se morir seppero con virtù uomini, che in vita loro della virtù poco o nulla curaronsi; come potrà ciò negarsi negli Stoici, che per la virtù acquistare, e seguire, per tutta la vita affaticaronsi, e diedero in morte tutti gli indizj di secondarne i dettami?

LIV. *Conchiudesi sopra i passi di Epitteto, di Seneca, e di M. Aurelio.* Ora per tornare, dove ci lasciò la fermata, e proseguir la risposta alla principal sua obiezione; cred' Ella, ei dirà, che un Seneca, un Epitteto, un M. Aurelio, senza bisogno di ricorrere ai furiosi e disperati, non avessero in pronto tutti gli esempj or' ora mentovati? Cred' Ella, ch' essi non sapessero quei non pochi altri, o in simili, o in diverse circostanze, che sappiamo noi pure, avere intrepidi, e taluni anche scherzevoli e faceti, sofferto o incontrato con virtù, costanza, e alacrità, i dolori, i Tiranni, i tormenti, la morte? E non uno alla volta, come Teramene, Anassarco, e lo Stoico Possidonio, come Muzio, Curzio, e Regolo; ma a truppa ancora, o restati o andati a certa morte, come Leonida con i suoi trecento, come tanti bravi Tribuni con intiere Legioni? E di più non solo uomini, ma persino donne; co-

Digitized by Google

ne; come la figlia del Re Gerone Armonia di Siracusa con l'altra Donzella dalla Nodrice esposta agli sgherri in vece di lei; come nella proscrizione triumvirale la Madre di Antonio palesatasi proscritta quale accoglitrice di Lucio suo Fratello, e varie altre che per fede e amor conjugale in quella orrida occasione si segnalarono. Ma si è parlato anche troppo su i Testi da Lei addotti di que' tre Filosofi; e si è abbastanza dimostrato, essere il lor sentimento in que' luoghi ancora, non solo affatto diverso, ma chiaramente opposto all' inteso da V. P.; e M. Aurelio parlante a sestesso, non disputar certamente, ma supporre quanto gli era per coscienza ben noto, che possan soffrirsi e incontrarsi con virtù *considerate, & graviter* tutte le avversità, eziandio la morte; e solamente ivi spiegarne per sua istruzione il *come a remotione contrarii*, mezzo il più atto per pulire e chiarificar le idee. Epitteto poi e Seneca, ciocchè di M. Aurelio supponesi, provare anch'essi a contrario; investendo quale irragionevole, chiunqne non accordasse alla virtù e ragione il vigor di ciò fare, che negar non poteva alla perturbazione ed al vizio.

Toltone di mezzo le difficoltà sin quì esaminate, altra non resta, se non quella dell' *Integer vitæ scelerisque purus*, che par molto grave. Imperocchè *si vix aliquis ejusmodi inter homines recensetur Religioni addictissimos, quo fundamento talem imaginabimur esse posse hominem, solo rationis humanæ lumine illustratum?* E posto ciò; *statim atque contra rationem graviter se homo peccasse intelligit, nisi certo Religionis decreto venia sibi promittatur, vel si infinitas fortiter in hac vita toleraret angustias, animum non posset lenire suum spe tuta futuri sæculi &c.* Come dunque felice, o meno infelice lo Stoico e l'infedele? Così V. P. LV. *Grave riflessione del P. Ansaldi contro degli Stoici.*

Quel suo *vix aliquis inter Religioni addictissimos*, ben capirà il Sig. Zanotti, essere un modo di dire iperbolico per significare con maggior enfasi, quanto minore sia il numero dei Fedeli innocenti rispetto all'incomparabilmente maggiore de' penitenti; che il voler intenderlo a significato proprio sa- LVI. *Nella Chiesa sempre buon numero d'Innocenti.*

rebbe un volere indiſcretamente ingannarſi. E chi non sa; alla Chieſa noſtra Madre, ſempre ſanta non ſolo ne' dogmi, ma eziandio ne' figli ſuoi, non mancarne giammai un ragguardevole numero di coſtanti nella batteſimale innocenza, quà giù pure tra i pericoli del pellegrinaggio, e ſchiere foltiſſime averne trasmeſſi là su, diggià ſicuri in Patria? Non è certamente per muoverle lite ſopra di ciò un uomo così illuminato e pulito.

LVII. *L' integer vitæ, ſceleriſque purus come prenderſi debba. Orazio credeva di eſſerlo.* Quello, che gli parrà ſtravagante, ſi è il prenderſi *quì da* V. P. l' *integer vitæ ſceleriſque purus* ſecondo la ſua intiera e vera idea, che noi dalla Religione illuminati ne abbiamo. Secondo queſta, dirà egli, la queſtione ſua, *an ſolo ſempiternæ honeſtatis ductu, ſolo humanæ rationis lumine*, che viene nello ſteſſo, *poſſit homo recte ſemper agere*, poteva V. P. riſerbarla al Trattato *de Gratia Chriſti*, ſenza di cui, e ſpeciale ſpecialiſſima, niſſuno può giungervi, eziandio *tra i Criſtiani*; che appunto ivi trattaſi dai Teologi, ſe un Criſtiano, *ſine ſpeciali gratia ſolis poſſit naturæ viribus omnia peccata vitare*. Il toccar queſta corda, dirà egli, è un' altra volta ſuonar fuor di tono, come ſopra con gli argomenti di Sant'Agoſtino; è un peſare la ſomma oneſtà, la virtù, la innocenza dei Gentili, sù la bilancia del Santuario, e non su quella, che nelle mani loro era tenuta per giuſta, e in quelle d'Iddio ſi trova incredibilmente calante. Quì ſi tratta di que' tempi di tenebre, *tempora ignorantiæ* come li chiama San Paolo; ne' quali ſebbene non era ſpento, era però offuſcato il lume della ragione da molti errori, e per modo, che non pochi vizj eziandio graviſſimi, come già ſi notò, riputavanſi per azioni indifferenti, ed anche per atti di vera virtù. E quanti di queſti ne commetteva, e ſenza rimorſo proprio, e ſenza taccia altrui, l' *integer vitæ ſceleriſque purus* commendato da Orazio! Baſta il dire, che queſt' uomo impuriſſimo ne dà per eſempio ſeſteſſo in quella ſua Ode; dove per dimoſtrare a Fuſco Antiſtio, che l'Innocente non ha di che temere, vuoi vederlo? gli dice; ſappi, che per ciò e non per altro mi riſpettò e fuggimmi, ſebben'ero ſenz'arme,

Digitized by Google

un gran lupo più formidabile di un Lione, da me casualmente incontrato per la foresta (e si stava appunto meditando e cantando l'amica quel voluttuoso), *namque me silva Lupus in Sabina, dum meam canto Lalagen, & ultra Terminum curis vagor expeditus, fugit inermem*. Ponimi pure dovunque ti pare, nel peggior luogo del mondo, io dalla mia innocenza difeso e protetto, tutto tranquillo e lieto *dulce ridentem Lalagen amabo, dulce loquentem*. Così finisce questo innocentino. E se un laidissimo Epicureo, come costui, si riputava *integer vitæ scelerisque purus*; quanto più di ragione non vi avevano gli uomini di vita moderata, onesta e grave, e singolarmente gli Stoici, professori di una morale tanto severa? L.I.Od.22.

Senza privare i sensi e gli appetiti delle loro soddisfazioni, purchè senza il torto altrui, e secondo gli Stoici prese anche con moderazione; bastava allora il non essere un sanguinario, ed un empio contro i Parenti, la Patria, e gli Dei, il che rendeva propriamente *reum sceleris*; ed era un tal uomo riputato *purus a scelere*: e per essere uomo di tutta integrità ed innocenza, bastava aver l'animo incorrotto dalla frode ed ingiustizia, *est innocentia*, diceva Cicerone, *affectio talis animi, quæ noceat nemini*. In somma per essere *integer vitæ scelerisque purus* secondo la persuasion di que' tempi, bastava incomparabilmente assai meno, di quanto esige indispensabilmente la verità, ora svelata, e intieramente scoperta dalla ragione, al lume risplendentissimo dell' Evangelio. Onde qual meraviglia, che degl'innocenti di un modo sì facile se ne trovasser di molti? LVIII. *Presso i Gentili chi fusse purus sceleris, chi innocente.* 3. Tusc. 8.

Quello, che anche a' nostri dì, e dentro e fuori del Cristianesimo, chiamiamo comunemente onest'uomo, uomo probo, e nelle cose sue moderato, o per bontà di naturale, o così formato dalla buona educazione, dall' assuefazione, dalla consuetudine ed abito che tien luogo d' altra natura; un uomo di sì fatta condizione prova naturalmente tutto il ribrezzo, e la ripugnanza al solo nome d' ingiustizia, crudeltà, empietà: dall' altra parte, se l' idea, ch' egli ha, della probità LIX. *Quanto il numero, e quale la facilità di esserlo.*

Digitized by Google

bità ed innocenza gli dà quanto di libertà gli basta, per tener contenti e sodisfatti i suoi sensi ed appetiti, non sentirà certamente ribellione interna, la legge de' membri non avrà di che lagnarsi di quella della sua mente; onde qual difficoltà avrà egli nel conservare una innocenza, tanto condiscendente per una parte, e per l'altra tanto confacente al suo naturale? E di sì fatti innocenti, onest' uomini, probi, e moderati, senza ristrignerci agli Stoici, ed altri Filosofi, quanti non ce ne rapporta la Istoria della antichità? Quanti non n' ebbe la sola Romana Repubblica, massimamente prima della guerra Asiatica contro d' Antioco? *quando servabat castas humilis fortuna latinas quondam, nec vitiis contingi parva sinebat tecta labor, somnique breves, & vellere thusco vexatæ duræque manus, ac proximus urbi Annibal &c.* Quando S. Agostino, che di questo passo di Giovenale si serve, ammett' egli pure, che allora *in Romana Republica morum* appunto *integritas servabatur?* Vi voleva anzi un animo, molto depravato dal lusso e dal mal costume, molto perverso d' inclinazione e bestiale, per non viver contenti e molto tenaci di una innocenza, così benigna al di dentro, così amata e gloriosa al di fuori. Lo stesso amore della propria eccellenza, la principale e più furba passione dell' uomo, che si traveste di spesso in portamento di virtù, e che massimamente in que' tempi, in chi professava virtù ed onestà credevasi facilmente grandezza di spirito, virtù di costanza e magnanimità, e non avvedevansi, che era superbia della più fina: questa stessa maschera della virtù, la predominante passione dell' amor proprio ve li spingeva con forza la più gioconda e lusinghiera; e tanto più vigorosa, quanto che spettante alla parte superiore dell' animo. Di modo che col predominio di questa potevano facilmente rintuzzare e vincere anche gli insulti più impetuosi, che tal volta li assalissero, di passione inferiore; e lecito quì sia il servirci con verità di una bestemmia degli Ebrei, *in principe dæmoniorum ejiciebant dæmonia*, con una compiacenza, creduta nobile più delle altre, e virtuosa.

Juven. Sat. 6.

Epist. 138. Ed. N.

Erra-

Erravano fuor di dubbio, come più di una volta s'è detto. Era colpevole la ignoranza loro, circa la vera, e intiera idea della somma onestà, ed eterna legge. *Sine lege peribant*. Ma pure così erano persuasi. Erano in questa erronea coscienza, confermata dal comune consenso delle genti, e savj loro; e non sentendone verun grave rimorso, si riputavano uomini di tutta integrità ed innocenza. Che se questa perdevano col cadere in qualche eccesso, non mancava loro il mezzo, con cui credevano di sicuramente ricuperarla. La misericordia, anche presso gli Stoici, che sebbene secondo il loro modo di dire e pensare, a V. P. molto ben noto, non volevano, nè essere nè dover chiamarsi misericordia, ma sì bene clemenza; era questa una delle più sublimi virtù; e quanto non ne dice Seneca al suo giovinetto Nerone nel libro che gliene scrisse da meditare? ed agl' Iddii niuna virtù mancando, dovevano per necessità della loro ottima natura, essere in sommo grado clementi. Anzi la tenevano per virtù tanto propria degl' Iddii, che per questa più che per nissun'altra, credevano, l' uomo poter rendersi ad essi simile e vicino. *Nulla*, diceva a Cesare Cicerone, *nulla de virtutibus tuis plurimis nec admirabilior nec gratior misericordia est. Homines enim ad Deos nulla re propius accedunt*. Ond' è, che pentiti gli uomini de' commessi falli, ricorrevano agl' Iddii per placarli, e fatte loro le dovute libazioni, doni, sagrifizj, ed espiazioni stabilite dalle leggi, per placati li avevano, giusta la volgare persuasione, rammentata da Ovidio, *munera, crede mihi, placant hominesque Deosque*. E ciò secondo la comune de' Popoli.

LX. *Caduti in colpa come risorgessero, secondo la comune de' Popoli.*

De Clementia.

Pro Ligar.

I Filosofi poi, Ella sa, come dogmatizzavano circa il punire alla Divina, e virtuosamente. La pena presso loro non doveva risguardare il passato ma il futuro, non darsi per affliggere ma per emendare anche lo stesso delinquente. *Pœnam cuique maleficio quisque luat, & sciat emendationis gratia adhærere, non enim præteriti mali caussa pœnas dat, quippe factum infectum nequiquam reddetur*, ricorda Platone. *Ne homini quidem nocebimus quia peccavit, sed ne peccet, nec un-*

LXI. *Come secondo i Filosofi.*

Lib. 1. de Leg.

quam

Digitized by Google

quam ad præteritum, sed ad futurum pæna referetur, non enim irascitur sed cavet, conferma Seneca. Il punire per addolorare, e *ad inferendum malum*, l'avevano per ripugnante alla essenziale bontà della Divina natura: laonde Iddio non poteva, secondo essi, dare tormenti, se non come il Medico le pozioni amare, il Chirurgo i tagli e le ustioni, per curare e risanare l'infermo. E se il vizioso, avvertito dalle proprie miserie, e specialmente dai clamori e morsi della coscienza ministra di Dio, non entrava in sè, e da se stesso non si purgava e risanava, lo faceva Iddio, purgandolo con le pene, almeno nell'altra vita, secondo i Filosofi che le ammettevano. In somma, come dichiara Simplicio ne' suoi Comentarj sul manuale di Epitteto, *Medicina quædam improbitatis est Vindicta Divina .... Omnis enim castigatio & ultio, tam hic, quam apud inferos, eo fine adhibetur, ut animam suarum calamitatum pigeat, utque improbitatem & vitam naturæ repugnantem oderit, atque ultro amplectatur & diligat virtutem*. Dottrina tanto accettata tra i Filosofi, che la gran mente di Origene, un pò troppo internato, sebbene a buon fine, nello studio delle pagane Filosofie, ne restò contaminata, e bebbe anch'egli a questa fonte l'errore, condannato nel quinto Sinodo Generale, e molto prima già detestato dai SS. PP., e dalla Chiesa; come tra gli altri abbiamo in molti luoghi da Santo Agostino. *Hoc acceperunt*, dic'egli, parlando delle denuncie fatte ai Padri del Concilio di Palestina contro Pelagio, *Hoc acceperunt Judices, quod revera in Origene detestatur Ecclesia, idest quod etiam illi quos Dominus dixit æterno supplicio puniendos, & ipse diabolus & Angeli ejus, post tempus, licet prolixum, purgati liberabuntur a pænis, & Sanctis cum Deo regnantibus societate beatitudinis adhærebunt &c.*

De ira lib. 2. cap. 31.

Ad cap. 38.

L. de Perf. just. hom. cap. 3.

LXII. *E precisamente secondo gli Stoici.*

Fissato questo loro principio, V. P. ben vede, come stasse in potere dello stesso vizioso lo esimersi dalle pene e purgazioni divine, eziandio dell'altra vita, col purgarsi e risanarsi da sè; non avendo che temere degli assenzj, nè del ferro e del fuoco, chi diggià risanato non ha più bisogno, nè di Medi-

Digitized by Google

di Medico nè di Chirurgo. Riconosciuto il loro misero stato, detestati i commessi falli, riparati i danni, soddisfatta la parte, trattandosi d'ingiustiza; riformato in somma il passato disordine, con risoluzione efficace e stabile di seguir la ragione; tornavano a vivere *secundum naturam* con la integrità ed innocenza di prima; si trovavano purgato l' animo e risanato; in una parola, anch' essi ricorrevano alla penitenza, che li rimetteva nella primiera sanità: quale sebbene non volevano gli Stoici così nominare, ma purgazione, e mutazion di giudizio stolto in giudizio saggio, era però in sustanza vera natural penitenza; come la chiama, senza tanti scrupoli dello Stoico vocabolario, il Conciliatore Simplicio ne' suddetti suoi eccellenti Comentarj su l' Enchiridio di Epitteto; e Cebete ancora nella sua celebre tavola e pittura della vita dell' uomo. Precisi sopra di ciò e bellissimi sono i passi di questi due Filosofi, com' Ella sa. Dimostrasi nella pittura di Cebete, come l' uomo sedotto dalla impostura ed errore, entrato nel primo recinto, che è quello della voluttà, dell' ambizione e degli altri vizj, e da queste pesti predominato, vien dato alla pena, all' angoscia, alla infelicità perpetua, se la penitenza per buona sorte non lo soccorre. Questa da lui abbracciata, lo conduce alla vera erudizione, la quale purgandolo e staccandolo da tutti i vizj, che nel primo recinto lo amorbarono, così purgato lo introduce nell' altro recinto, che è delle virtù e della beatitudine, e vive poi ivi con esse, contento e felice. Questa è in ristretto la grand' opera della penitenza, che ivi troppo a lungo spiega Cebete, uditore di Socrate. La penitenza sta in nostra mano; con questa, dice Simplicio, *nosmetipsos castigamus, donec plane repurgemur. Hac ratione continenter est utendum, ut ipsi in nos vindicemus. Veram autem pœnitentiam satis ad perfectam purgationem esse, constat ex eo, quod & Deus hunc purgationis finem spectat &c.* Avevano dunque la penitenza per mezzo sicuro, con cui purgarsi da sè, e ritornare in salute, virtuosi come prima; e cessava il bisogno della purga di pene divine, cioè il rimorso in questa vita, e il timore di quelle dell' altra. Il sano non

loc. cit.

aver bisogno del Medico è una verità; è però come cosa nostra da loro usurpata, giustamente ripeterla, e confermarla possiamo colle parole dell' unico Autore di essa: *non est opus valentibus Medico*.

LXIII. *Forza della coscienza nel renderli quieti.*

Assicurati per tanto su i mentovati loro principj, circa l' innocenza, la punizione, e la purgazione o sia penitenza, parute loro verità necessarie ed evidenti; si credevano in loro coscienza giusti e virtuosi, perchè o senza rimorso di esser caduti mai in gravi delitti, o se caduti, perchè da sè risorti e purgati, soddisfatti n' erano gli uomini e gl' Iddii. Ora la *coscienza* eziandio *erronea* bastare, siccome ad obbligare all' azione e a crucciar col rimorso, così a deporre col rimorso il timor d' altre pene; massimamente in chi non solo non udì mai intonarsi da Dio *de propitiato peccato noli esse sine metu*, ma se da taluno gli fusse stato proposto, rigettato l' avrebbe qual bestemmia contro l' esser Divino; ella è *tanto* certa dottrina, quanto provata sperienza. Bastò questa ad Origene, a Lucifero di Cagliari, ai Santi Firmiliano e Cipriano, per continuare a vivere, persuasi di seguire la verità, fino alla morte, senza dubbio e rimorso de' loro gravissimi errori. Altrimente se rimorso, e dubbio paruto loro prudente avuto ne avessero, come mai perduta non avrebbono, fors' anche la Fede, non che la Grazia santificante e la Carità, per cui morirono nella Comunion della Chiesa? il primo, secondo i gravissimi e piissimi difensori della sua Persona, quale intrepido Confessore su gli ultimi anni della sua vita nella persecuzione di Decio, e anche dopo morte tanto celebrato dal suo Vescovo San Dionigi di Alessandria; il secondo anche al presente onorato in Sardigna con il *culto de' Santi*; e degli ultimi, uno qual' Eroe di Santità e dottrina celebre ne' Greci menologj, l' ultimo tra i più gloriosi martiri da noi venerato? E se bastò a questi, fra tanti altri buoni e Santi Cristiani, non ostanti le tante contraddizioni di gravissimi Vescovi e Padri della Chiesa, e persino de' Romani Pontefici: quanto più non dovette bastare, non già per salvarli senza fede, senza grazia santificante, ma per far vivere e

vere e operare senza rimorso, e dubbio paruto loro prudente, i Gentili ed i Filosofi onesti e probi, che intorno a sì fatti principj, idee di virtù, e dimostrazioni loro, non avevano contraddittore? quando non volessimo far conto in questo luogo degli Ebrei, popolo presso i Gentili abbietto, non considerato, sprezzato, deriso; il che sarebbe una insulsa freddura, non che appigliamento inutile e snervato.

LXIV. *Contenti nell' operare, sicuri d'esser giusti, superiori alle avversità.*

Non solo non ne avean rimorso; ma ne provavano inoltre dilettazione e piacere, come la prova chiunque per coscienza erronea si crede di vivere ed operar bene; ed una dilettazione, medesima per simiglianza con quella, che porta seco una vita o azione veramente virtuosa. Vogliam noi credere, per cagion d'esempio, che fusse effetto del rimorso, e non del piacere supposto di pietà, in Curzio, quella sua alacrità e brio nell' interpretare ultroneamente egli il primo, ed appropriarsi l'oracolo, e compirlo in quella gala, in cui armato precipitossi nella voragine? Lo stesso dicasi di quella attenzione e viril divozione, con cui i Decii, nel sagrificare se stessi a necessaria morte, recitarono quelle preci ferali, che noi non possiamo tampoco leggere in T. Livio senza inorridire. Lo stesso di quelle religiosità, con cui anche gl' Imperadori, giudicati e per decreto pubblico chiamati ottimi, nel perseguitare a morte tanti Cristiani lor sudditi e valenti uomini, *arbitrabantur obsequium se præstare Deo*, al par degli Ebrei. E per finirla in un sì vasto campo di dire; fu egli effetto del rimorso, e non più tosto una gran compiacenza di zelo, creduto giusto e legittimo, quel fervore di S. Paolo, non ancora disingannato, e ancora Saulo nella ignoranza, *quando*, com' egli convertito disse poi di sè, *supra modum persequebar Ecclesiam Dei, & expugnabam illam, & proficiebam in Judaismo supra multos coætaneos meos in genere meo, abundantius æmulator existens paternarum mearum traditionum?* Chi può mai sopra di ciò dubitare, senza far violenza a se stesso, ed al buon senso? Convien bensì adorare profondamente gli altissimi, e tremendi, sempre però giusti giudizj d'Iddio, intorno alla cecità loro e perdizione: ma pur è vero.

 che

Digitized by Google

che all' ombra, direm così, della loro coscienza erronea, se ne vivevano senza rimorso quieti e tranquilli, e però come sedenti, giusta la espressione di S. Zaccaria, *qui sedent*, nelle tenebre sì, *& in umbra mortis*, ma da loro creduta l'ombra della virtù, della somma onestà ed eterna legge; dalla quale protetto e assicurato l' uom' onesto e probo, riputava fermamente se stesso *Justum & tenacem propositi virum*; cui non avesse forza di atterrire, nè il volto del Tiranno irato, nè le procelle del mare, nè i fulmini del Cielo; e cui eziandio, *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinæ*; come per ispiegarne la invidiabile felicità della interna pace, ce lo descrive il Poeta, che sopra già dicemmo, tale appunto riputò se stesso nella Ode, in cui lo chiama *integer vitæ &c.*

Lib. 3. Ode 3.

LXV. *Non perciò innalzarsi la loro morale.*

Postosi fine una volta a tutte le difficoltà, da V. P. promosse in questo argomento; e dimostratosi con la *ragione*, e con i fatti; come, e per qual via, i probi e onest' uomini del Gentilesimo, e molto più i veri Stoici, che lo erano di professione e per carattere della lor Setta, *solo sempiternæ honestatis ducta, solo rationis lumine*, che è lo stesso, potessero e dovessero, e in realtà si credessero, o purgati o innocenti, *recte semper agere*; e quindi senza grave rimorso, e timor d' altre pene, *hujus felicitatem vitæ conservarent, aut*, secondo l' algebra del Sig. Maupertuis da lei quì usata, *momenta minuerent infelicia*: potrà V. P. ben conoscere, tornerà a dirle il Sig. Zanotti, nulla essersi da lui attribuito agli Stoici oltre del vero; averli lasciati nella lor quiete e virtù sì, ma involta fra le tenebre della ignoranza e della coscienza erronea; da lui chiaramente indicate con quel suo *pensavano o non pensavano, credettero o non credettero, potean parer loro o potevano non parere*, e simili modi di dire cauto e misurato, in cui sempre con riflession si contenne. Non esser questo certamente un celebrarne ed esagerarne le lodi, ma più tosto un estenuarle ed oscurarle. Non uno innalzare, ma un deprimere la loro morale; non un ugguagliarla ed uniformalla, ma un sommamente differenziarla dalla Cristiana; un mostrarnela anzi

assai

Digitized by Google

aſſai più contraria, che non è al chiaror del meriggio l'imbrunir della ſera, ad un ſole riſplendentiſſimo un foſco barlume, ad un ordine ſempliciſſimo ed eterno di puriſſime e santiſſime verità, un meſcuglio di virtù e verità, di vizj e d'errori graviſſimi, che le guaſtano e le ſconvolgono.

Vero è, che il Sig. Zanotti ſul finire del Capo V., prima di entrare ne i paragoni delle due morali, che al Capo VI. ne fa il Sig. di Maupertuis, fa una rifleſſione, che a V. P. parve totalmente oppoſta alla contrarietà di eſſe or ora rilevata. Ma è vero altresì, ch' egli invece di ciò accordarle, ſe ne terrà anzi per oltre modo aggravato. Procura egli in quel Capo di togliere dall'animo del Franceſe due meraviglie. Queſti dopo di avere premeſſo, che circa la Immortalità dell' anima, la Provvidenza e la Divinità, non ſi accordaſſero gli Stoici; ſi fa la meraviglia che già toccammo: come mai, ciò non oſtante, nella perfezione del vivere *les Stoiciens ſemblent etre parvenus, là où nous ne parvenons que par la connoiſſance d' un Dieu qui punit & recompenſe une ame immortelle*. Si meraviglia inoltre, come ſenza quaſi far conto di quelle queſtioni, fuſſero concordemente sì bravi maeſtri del buon coſtume. Toglie la prima meraviglia il Sig. Zanotti col dimoſtrare; la Criſtiana morale eſſere di un ordine tanto ſublime, che ſenza di quelle altiſſime verità, eſſa non può nè ſuſſiſtere, nè concepirſi tampoco. Dove la Stoica non sollevandoſi per così dire da terra, e ſopra il limitato intendimento dell'uomo privo di lumi a sè ſuperiori, non abbiſognava la di lei baſſezza di ſalire tant' alto. E ciò ſpiega egli così nobilmente, ed a note sì chiare fa ivi capire la incomparabile ſuperiorità della Criſtiana, che V. P. glie ne fece meritamente un elogio, baſtante da ſe ſolo a ribattere la riprenſione, con cui ella poi cancellollo, e di cui ora trattiamo.

LXVI. *Due meraviglie, che ſi fa il Sig. Maupertuis. Zanotti levagli la prima.*

L' altra meraviglia procura levargliela con dire, che non mirando gli Stoici ſe non alla ſovrana oneſtà, nel che accordavanſi; e queſta concependo per fine eſemplare, primo principio morale, e regola univerſale invariabile ed eterna delle azioni eziandio degl' iſteſſi Iddii; non è punto da ſtupirſi, ſe credet-

LXVII. *Nel levargli l' altra, fa una rifleſſione, riprovata dal P. Anſaldi.*

credettero, questa sola bastar loro, per ritrarne ottimi precetti del buon costume. E qui è, dov' egli soggiunge, come di sopra più, la riflessione, che tanto dispiacque a V. P.. Ecco la riflessione. „ Nè io però credo, che tanto *in ciò* si
„ allontanassero da' Cristiani, quanto alcuni per avventura s'
„ immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella
„ loro suprema *onestà eterna* immutabile necessaria, se non se
„ quel Dio stesso, che noi adoriamo? .... E *seguendola*, *se-*
„ *guirono un Dio senza saperlo;* e in ciò si differenziaron da
„ noi, che noi seguiamo Dio accorgendosene, essi il segui-
„ vano senz' accorgersene. " E V. P. dopo di aver questa *riflessione* trasportato in latino, ed aggiuntovi un altro passo del Sig. Zanotti, spettante ai paragoni, ne' quali or ora entreremo, ne finisce col n. LII. la narrazione; e comincia il seguente, chiamandolo a renderne ragione così. „ Primum ro-
„ go, cur *oppositas neget* duas ejusmodi Philosophias Zanot-
„ tus? " E convenendolo con quattro inquisizioni ben forti, contenenti quattro principali capi di opposizione tra le due Filosofie, Iddio, la immortalità dell' anima, i premj e castighi, la libertà di operare; conchiude formalizzandosi molto, e quasi scandalizzandosene. „ Nunquam crederetur cer-
„ te, *hac de oppositione dubitatum*, nisi animadversiones *hoc*
„ *dubium* præferentes editæ, & in vulgus sparsæ etiam
„ fuissent. "

LXVIII. *Tra gli Stoici non esservi la discordia pretesa dal Maupertuis. Dover credersi a Cicerone.* Prima di significarle, quanto io credo possa risponderle sopra di ciò il Sig. Zanotti, stimo bene il premettere una mia osservazione. Parla ivi, a mio credere, il Zanotti non *in* sentimento suo proprio, ma nella ipotesi solamente del Maupertuis, che non volle discutere in quel luogo, e volle ammettergli una tale supposizione, per altro falsa, cioè che gli Stoici non si accordassero circa le tre questioni. *Se esistesser gli Dii; se provedessero alle cose; se fusse l' Anima immortate*. Una tale discordia fra gli Stoici non essere di sentimento suo si scorge da quanto ei disse sopra in altro luogo aver lui appreso qual sia il sistema degli Stoici da Cicerone, *il quale*, (come afferma poco prima in questo stesso Capo V.), *il qua-*

Zanot. pag. 274.

il quale più che ogni altro ha diligentemente ſpiegata la Filoſofia degli Stoici: così il Zanotti di Cicerone; e ſecondo me con tutta la ragione. Imperocchè di Zenone, Cleante, Criſippo, e de' ſeguaci loro prima del Criſtianeſimo ſino a Poſidonio, non ce ne reſtano ſe non pochi frammenti. De' poſteriori, come Seneca, Epitteto, M. Aurelio, non ne abbiamo una eſpoſizione sì piena e diſtinta, come in Cicerone, con cui per altro convengono; e dove per avventura ne diſcordano, non li curerei, perchè le aggiunte loro non perfezionarebbero, come dice il Maupertuis, ma altererebbero il vero Stoico ſiſtema. Dei moderni poi io non ne parlo. Ho il riſpetto loro dovuto, ma dove ſi dipartono da Cicerone, per ſeguire le idee proprie e fantaſie loro, alzate ſui rottami, e rimaſugli degli antichi, ammaſſati di quà di là, ne' quali poi s' imbrogliano, e finalmente poi confeſſano, di non eſſerne venut' in chiaro; e dover molto ſudarſi da chi pretendeſſe darci il vero ſiſtema della Stoica dottrina: dove, diſſi, laſciano eſſi Cicerone, io con buona licenza laſcio lor pure, e me ne ſtò a Cicerone; perſuadendomi, che ragionevolmente niuno poſſa condannarmi, ſe in ciò unicamente mi appoggio su queſto grand'uomo; che aveva i libri degli Stoici; che ne ſentì degli eccellenti, qual fu Poſidonio in Rodi ſcolaro di Panezio, e qual fu Diodoto ſuo Maeſtro, ſpecialmente nella Dialettica, cui tenne ſempre in ſua caſa, dove morì; che in ſomma poteva e doveva meglio intenderli, e meglio gl' intendeva, e più, e meglio certamente, del ſiſtema Stoico ne ſapeva, che tutti inſieme i noſtri moderni Critici raccoglitori: e però ne ſpiega così bene la Teologia e la Filoſofia ne' ſuoi libri, *de natura Deorum*, *de Finibus*, *de Fato*, per gran diſavventura troppo imperfetto; ed in quelli, dove ſiegue gli Stoici, come nel primo libro *de Legibus*, maſſimamente circa la ſomma Legge eterna; e nel ſecondo ancora quanto alla Legge ſpecialmente, da lui detta Proemio (su l' eſempio di Platone, e non ſecondo la Setta di lui, ma ſecondo gli Stoici, come dimoſtra il Turnebo anche con le parole e riſpoſte dello ſteſſo Quinto Cicerone

cerone

cerone di lui Fratello); e così nei libri degli Officj, ed in altri, com'Ella ben sa.

LXIX. *Niuna circa la immortalità dell' Anima.* Mi condoni di grazia questa scappata, che non ho saputo rattenere; la quale per altro non può essere affatto inutile, nè per lo detto di sopra, nè per l'a dirsi poi; e torno al nostro Sig. Zanotti. Questo valent'uomo adunque, che protestasi, di non aver badato se non al solo Cicerone qual espositore il più diligente della Stoica Filosofia, non può intendersi, che ammetta di proprio sentimento, e secondo la verità del fatto, ciò che non ammettesi da Cicerone; come appunto si è la discordia, che con molta franchezza suppone fra gli Stoici il Sig. di Maupertuis, circa le tre mentovate questioni. Imperocchè secondo ricavasi chiaramente da Cicerone, gli Stoici si accordavan benissimo in tutte e tre. E primamente quanto all'anima si accordavano in negarne la immortalità, e in farla lungamente durare dopo *la morte*: *Stoici autem*, dic'egli, *usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus. Diu mansuros ajunt animos, semper negant.* Nel che per altro li deride; e ben giustamente li taccia d'inconseguenza: *amicos nostros Stoicos dimittamus .... Qui quod tota in hac causa difficillimum est suscipiant, animum manere corpore vacantem; illud autem, quod est eo concesso consequens, id certe non dant, ut cum diu permanserit, ne intereat.* Anzi si accordavano ancora nel determinare quel *diu mansuros*, e faceano durar le anime fino alla conflagrazione; dopo la quale tornavano da capo con la riproduzione del Mondo a fare un simil corso; e poi di nuovo da capo con perpetue rivoluzioni; come riferisce Eusebio Cesariense con le parole di Numenio. Ed è quì da notarsi di passaggio, che ciò intendevano solamente delle anime de' virtuosi, e volevano che quelle de'viziosi perissero subito, o al più al corrompersi e disciorsi del corpo: *Stoici exeuntem e corpore* (animam) *simul cum concreto interire, eam scilicet, quæ sit imbecillior, quales sunt ineruditorum animæ. Validiores quales sunt sapientum durare usque ad flagrationem.* Così il derisore degli Stoici Plutarco. E Ario Didimo antico Platonico presso

Tusc. I. 31.

Ibid. 32.

Præp. Evang. lib. 15. c. 18. & 19.

De Placit. Phil. l. 4. c. 7.

presso di Eusebio, di loro narra lo stesso, *Sapientum quidem animos ad extremam usque rerum in ignem omnium dissolutionem; Stultorum vero non nisi aliquanto temporis intervallo superesse*, cioè fino allo scioglimento del corpo, come soggiunge: *Stultorum autem & animalium ratione carentium tandem una cum ipsis corporibus interire*. Dottrina erronea sì, ma pure di non poco eccitamento, e conforto alla virtù anche ne' disastri; speranza non lieve anche nel loro sistema su di cui consolarsi, e da porsi sotto la riflessione del Locke, se non fusse morto, acciò la mettesse a parte anche questa, a conto di dote della virtù, da lui appresa per donzella troppo povera in casa dei Filosofi. Mi par degna di non omettersi questa parentesi e annotazione. loc. cit. c. 20.

Rispetto poi alla esistenza e provvidenza di Dio, ella è una intolerabile impostura, che si fa agli Stoici il dire, che non si accordavano, e molto più il porli fra gli Ateisti. Vi furono alcuni, nol nego, che di troppo favorirono gli Stoici; e non posson leggersi i Commentarj del Gatakero su i libri di M. Aurelio senza ribrezzo per una parte, e senza ridere per l'altra, al vedervi più testi di Sagra Scrittura, che d'altro. Ma non posso nè pur quelli lodare, che si mostrarono contro di essi inclementi all'eccesso, quantunque piccantisi altamente di Critica. La vera e buona Critica vuole una somma indifferenza inesorabile, un purissimo e fortemente geloso amore della sola verità; illuminato, e nel giudicare degli altrui sentimenti non chiari, guidato da quella gran legge: *quod tibi non vis: quod tibi vis &c.*, e pensare degli altri con giustizia ed equità, come pretenderemmo si pensasse di noi, se nelle circostanze medesime ci trovassimo. Riflettere seriamente, (anche, e forse più, quando ci sentiamo in certo fervore, che alle volte ci sembra ardore e fiamma di scoperto zelo, e sarà benissimo fumo e calore di occulta superbia; ond'ebbe a dire un gran Santo, lo zelo in pratica essere virtù sospetta) Riflettere, dissi, alla comune miseria, per cui *totus mundus positus est in maligno*: e toccandone a ciascun di noi la sua parte, starcene sempre con

LXX. *Niuna circa la esistenza, e provvidenza di Dio. Doveri del Critico, e sbaglio in ciò di alcuni.*

l'occhio teso, e guardarci attentissimamente dalle insidie della nostra segreta malignità; la quale tanto c' inclina a contraddire, a censurare, a pensare degli altri per lo più il peggio, e dirlo poi ancora e scriverlo; con di più, quello che più lusinga, incanta, inganna e spinge, con di più tutta la festa e l'applauso di quanti con pari, e forse peggior disposizione, l'odono o lo leggono: origine pur troppo dell'essersi renduta così comune a' nostri dì la professione di Critico; la quale per altro non dovrebb' esser di tanti, non essendo troppo frequenti gli uomini di tanto esatta circospezione, e di rettitudine tanto austera, che senza niuna parzialità, e con tutto il rigore, giudichino degli stessi proprii giudizj, prima di formarli e pronunziarli sopra degli altri. Certi Signori moderni, che fiutano come su di cosa rancida su le dottrine e su i dotti dei secoli passati, non che de' più lontani, delle cui spoglie per altro cucite alla moda *si adornarono*, si sono messi in capo di trovare il netto della Stoica Filosofia, preoccupati cred' io da mal concetto e disprezzo degli Stoici, e non si avvidero, che in vece di rintracciare semplicemente il vero, entro un composto di buono e cattivo, andarono più presto in cerca di trovar cattivo anche il buono che v'era: e però nascosamente sedotti dall' amore delle proprie riflessioni, s'ingannaron non poco, giudicandoli francamente Ateisti, non che discordi circa la esistenza e provvidenza d' Iddio. Ora un sì fatto giudizio a me pare precipitato, contro ogni equità e giustizia, e assolutamente falso.

LXXI. *Lo Stoico non essere Ateista.* Che dicansi e vogliansi gli Stoici per Ateisti di conseguenza, e non di asserzione, io l'accordarei a chiunque *piacesse* onninamente di così parlare: e va bene il ciò assumersi come un assurdo, per dimostrar loro, che della Divinità non avevano vera e giusta idea, e quindi venivano a distruggerne la esistenza che ne ammettevano. Ma il chiamarli perciò assolutamente Ateisti egli è un far loro manifesta ingiuria. Imperocchè in questo senso, qual sarà l'uomo fuori della vera Religione, che non debba porsi in un tal numero,

quan-

Digitized by Google

quantunque sinceramente protestisi riconoscitore e adoratore di Dio? Tutti senza fallo i gentili Filosofi; perocchè niuno di loro fu senza gravissimi errori. Ma che dissi tutt' i Filosofi della Gentilità? Per questa via noi, per Divina misericordia Cattolici, a forza di più o men lungo raziocinio conchiuderemo benissimo, essere Ateista chiunque non è Cattolico; perchè un solo errore ammesso nella Religione, se ne induce finalmente per connessione di conseguenze una qualche imperfezione in Dio, che n'è l'Autore; ed ecco distrutta subito la vera idea della Divinità, Ente infinitamente perfetto; ecco tutti Ateisti i non Cattolici. Maniera di trattare e di scrivere, che si meritò nello stesso tempo la detestazione e le risate, e che si meritava anche le procedure criminali del Magistrato, contro l'Autore di un libro, stampato in Olanda del 1733., e attribuito ad un già morto, Cattolico sì, ma di un capriccio stravagantissimo, e intollerabile. V. Pu ben mi capirà.

Aggiungasi, che tutti gli Infedeli di qualsivoglia genere d' infedeltà; fissi ne' loro capitali errori come in tante verità, o fidatisi di alcuni principj filosofici non rischiarati dalla Rivelazione, pretenderebbono anch'essi di conchiudere contro di noi lo stesso assurdo, spacciando la vera e unica Religione, quale l'appresero ai tempi di San Paolo, *Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*. E ne avverrebbe, che tutti gli uomini, secondo la varietà de'cervelli, si darebbon l' un l' altro dell' Ateista per la testa, con rissa perpetua, e confusione universale di tutto il mondo, in cui non vi è nazione, che non riconosca esserv' Iddio. So bene, che il vero Cristiano, deplorando l'altrui cecità, si riderebbe dei loro sofismi. Ma non può negarsi, che giustamente dichiararebbonsi offesi di una taccia sì irritante tutti coloro ancora, i quali sebbene involti in varii errori eziandio grossolani, affermano però sinceramente e con buona fede, dover esservi necessariamente una mente suprema, che da artefice abbia formato, e da sovrano padrone il Mondo tutto con le sue parti regga e governi. LXXII. *A chi ingiuriosa codesta taccia.*

LXXIII. *Spinoſa Ateiſta abuſa il nome di Dio.* Di queſto ſentimento non fu certamente Spinoſa, il quale peggiorando ſenza ritegno, con le ſue infinite contraddizioni gli ſpropoſiti degli antichi, diſotterrò lo ſtolido ſiſtema di Davide di Dinando, che per parlare con San Tommaſo, I. p. q. 3. a. 8. c. *ſtultiſſime poſuit Deum eſſe materiam primam*. E dandole un torno Carteſiano, con farla unica e ſola ſuſtanza, dotata di due attributi ſuſcettibili d'infinite modificazioni, di penſante nell'uomo, e di eſteſa in tutto; non riconobbe mente veruna ſuperiore a quella degli uomini, da cui procedeſſe l'eſſere, l'ordine e la rettitudine di tutte le coſe, anzi volle delle coſe eſſere impoſſibile la moltiplicità e diſtinzione, che ognun vede e palpa, non ammettendo per poſſibile più d'una ſuſtanza, cui volle chiamar Dio: ſenza il menomo ribrezzo di proſtituire a tal ſegno un sì tremendo e ſagroſanto nome; che colla ſua poſizione lo fè ſignificare nello ſteſſo tempo un ſaſſo ed una mente; un aſino ed un uomo; un dotto e un ignorante; un caſto ed un adultero; un giuſto e un ladro; un benefattore, un figlio riſpettoſo, un Re glorioſo ſul trono, ed un ſicario, un parricida, un infame appiccato alle forche. Onde ſenza fare il menomo torto ad un moſtro sì fatto, può ben dirſi di lui, e de' ſuoi, a molto maggior ragione, ciocchè di Epicuro preſſo di Cicerone ſcriſſe lo Stoico Poſidonio, N. Deor. l. 1. c. 44. *nullos illi videri Deos; quæque de Diis immortalibus dixerit, invidiæ deteſtandæ gratia dixiſſe*.

LXXIV. *Gli Stoici ſinceri Deiſti. Dimoſtrazioni loro da noi uſate.* Ma degli Stoici come mai tal coſa? ammettevano eſſi oltre la materia informe inerte e ſtupida, una mente ſuprema eterna, cagione effettrice del Mondo e di quante nature in eſſo contengonſi, che lo domina, lo governa, che a tutte le di lui parti dà l'eſſere, il moto, il ſenſo, la ragione, e quanto avvi di buono. Nè ciò ſoltanto dicevano, ma lo provavano con dimoſtrazioni, delle quali ci ſerviamo noi pure. Dalla eſiſtenza della mente umana, capace di tante produzioni, ne conchiudevano quella di una mente ſuperiore a tutto, la quale prodotto aveſſe il Mondo, fattura sì nobile sì ordinata e perfetta. Dai gradi delle perfezioni, la maggior delle quali è la virtù e la ſapienza, ne inferivano la eſiſten-

za

za di un Ente sommamente perfetto, però sapientissimo, virtuosissimo, prepotente, ottimo, massimo. Dal comune consenso delle Nazioni, sempre stabile e costante, non mai indebolito nè invecchiato collo scorrere di tanti secoli, indizio indubitato di verità, da che *opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat*, da questo consenso dissi, una tale asserzione appunto la chiamavano sentenza della natura, che non sa errare, *præsensionem traditionemque naturæ*, una nozione a tutti innata, e come scolpita nell' animo; e però nè pur volevano abbisognarvi di prove: *ne egere quidem videtur oratione, ... esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur ...., illum & Jovem & Dominatorem rerum, & omnia nutu regentem, Patrem Divumque hominumque, & præsentem, & præpotentem Deum: quod qui dubitet, haud sane intelligo, cur non idem, sol sit an nullus sit, dubitare possit*. A chi così sente, parla, e perora con impegno, e con forza, può per avventura darsi dell' Ateista, senza manifestissima ingiuria? E questo, com' ella sa, è Lucilio Balbo, che Tullio fa parlare a nome di tutta la scuola Stoica; e non parla già per accreditarsi, per ingraziarsi e farsi bello presso la plebe in una concione, ma in una stretta disputa dogmatica a tu per tu contro gli Epicurei, e contro gli Academici; nella quale senza ombra di simulazione, che dissimulata non avrebbe nè Vellejo nè Cotta, confuta insieme con la fatuità del Caso Epicureo, anche la cieca necessità, risuscitata poi dallo Spinosa (con cui vorrebbe Ateisti gli Stoici anche V. P. per giuoco d' ingegno, cred' io, e non di vero sentimento suo). Le dimostrazioni suddette da lui addotte con molte altre, da me ommesse, e da Cicerone descritte per la esistenza e provvidenza di Dio, sono comuni alla Setta, e prese da Crisippo, Cleante, e Zenone, che ne furono gli Autori, dai quali in ciò niuno discorda dei loro seguaci. Laonde non solo non furono Ateisti, ma ne furono nimici dichiarati, acerrimi impugnatori dell' Ateismo, e sostenitori unanimi e concordi della esistenza e provvidenza di Dio; quantunque nel concepirne e spiegarne la idea, errati ne andassero enormemente.

De Nat. D. lib. 2.

Po-

Digitized by Google

LXXV. *Loro espressioni usate dall' Apostolo in Atene.* Potrei addurre in confermazione di questa verità di fatto persino San Paolo: e far vedere, ch' egli pure la suppose, e con somma prudenza, opportunamente se ne servì nella sua Orazione nell'Areopago, come di principio da loro ammesso. Mentre volendo prepararli e disporli al Misterio della Redenzione, che era per loro annunziare, premette circa la esistenza e provvidenza di Dio nozioni non nuove a quel consesso, le quali erano per appunto le espressioni stesse degli Stoici; Filosofi co' quali già disputato avea per le piazze e ne' circoli, come nota ivi S. Luca; e Filosofi come che *Professori* della più severa morale apprezzati per conseguenza *sopra* di ogni altra Setta da quel gran Senato, giudicato da tutto il Mondo per lo Tribunale della stessa virtù e severità; e però i più opportuni in quella circostanza all' Apostolo, per adoperarne le conosciute e lodate dottrine. Ond' è che citar volle un Poeta dei loro, qual' è Arato, *suo Concittadino* o almeno comprovinciale della Cilicia, il quale circa la esistenza e provvidenza di Dio espresse nel suo Poema que' medesimi sentimenti; e li prese certamente da Zenone, di cui fu contemporaneo, e della cui dottrina, virtù, e persona, ne sapeva stranamente innamorato il Re di Macedonia Antigono; nella cui Corte campava questo Poeta e fioriva.

LXXVI. *Motivo del Sig. Maupertuis contro essi, quanto infelice.* Certamente ciò addurre io potrei; ma non ha bisogno di conferma un fatto così costante in tutti gli antichi Scrittori. E sono veramente meschini, *pitoyables* converrebbe dirlo in Franzese, i motivi addotti dal Sig. di Maupertuis per inferirne la discordia, che aveva in capo di porre fra gli Stoici intorno a queste questioni. Non si accordavano vuol' egli: e perchè? perchè *l' un definissoit Dieu, un etre heureux, eternel, bienfaisant. L' autre faisoit des Dieux des differents ordres. Zenon ne reconnut d' autre Dieu que l' univers*. Può per avventura darsi una divisione più infelice, e per dedurne discordia, la più inetta di questa, in cui niuna delle parti esclude l'altra, e tutte insieme convengono, e però formano un sentimento onninamente falso? non il solo Zenone, ma e Cleante, e Crisippo, che più di tutti illustrò la dottrina del primo,

Digitized by Google

mo, e fu seguitato dai successori, tutti riconoscono il Mondo per Dio, e tutti per Dio unico, e solo eterno; per cui tutti con Zenone intendevano quella mente suprema, che prima del Mondo era, era beata in se stessa, e in se conteneva tutta la idea del Mondo e delle sue parti, e poscia a suo tempo servendosi della a sè coeterna materia principio inerte e puramente passivo, il Mondo con le sue parti ne fabbricò e produsse; e prodotto lo mantiene, dandogli continuamente vigore, e governandolo. Tutti, non il solo Crisippo e posteriori, ma Cleante ancora suo Maestro, e il Maestro di questo e Capo di tutti lo stesso Zenone, pongono più ordini di Dei; uno il sommo Padre e causa di tutti gli altri, e questi Dii minori, dipendenti, nati, e fatti da quello, quando fece il Mondo; quai sono le stelle, i pianeti; alcuni uomini ancora di straordinaria virtù, collocati anch' essi dopo morte tra gli eterei ardori, e però fatti solamente nel progresso de' tempi. Non adunque uno solamente o *l'autre faisoit des Dieux des differents ordres*, ma tutti affatto cominciando da Zenone lor Capo. Tutti finalmente, e non alcuni soli, com'ei dice, definivano Dio *un etre heureux*, *eternel*, *bienfaisant*; con questo sommo divario però, che ciascuno degli Dii minori ancora fosse bensì *heureux e bienfaisant*, ma niuno di essi fusse *eternel*, se non il sommo Dio, in cui solo consisteva il prim' ordine. *De Diis.... tantum statuunt numerum* tutti gli Stoici; questo sì, dice Plutarco; ma però *unum duntaxat æternum interitusque expertem*; *reliquos & natos, & obituros*. Tutto ciò evvi pur chiaro e distinto nei libri dogmatici di Cicerone della Natura degli Dei, da' quali io l'ho preso?

De Def. orac. pag. 420.

LXXVII. *Quanto inetto l'altro, per dirli alieni dalla Provvidenza, uno de' loro gran dogmi.*

Rispetto poi alla Provvidenza, circa la quale in vece di farli discordi, più tosto pare, che gli unisca insieme, o a non ammetterla, o a non curarla; ei se la passa con dire: *si quelque fois les Stoiciens parlent d'une Providence, & de l'empire des Dieux; leurs discours sont platot des declamations, que des discours dogmatiques*. Io ho tutta la stima, cui ben si merita questo bravo Filosofo per le molte buone cose, che scrisse, e per quelle ancora che fece a benefizio pubblico. Ma

questo

Digitized by Google

questo suo ricorrere ogni poco alla stessa canzone, e dar nome di declamazione a tutto ciò che non combina col suo *Saggio* mi fa rider non poco; e mi fa più tosto credere, non abbia egli quì voluto scrivere per verità quello che era, ma per pura bizzarria quel ch' ei pensava. Intend' egli pure per declamazioni quelle parlate, nelle quali la prudenza vuole, che non si tocchino certe corde, il di cui suono può irritare quei che odono, e rivoltarli contro in vece di guadagnarli e persuaderli; il che facilmente accade nel parlare al Popolo con sentimenti contrarj alla lor Religione. Questo va bene. Però disse Cotta a Vellejo nel principio del suo ragionare, „ Quæritur primum in illa quæstione quæ est de natu„ ra Deorum, sintne Dii necne sint. *Difficile est negare*. „ Credo, *si in concione quæratur* „. *Sed in hujusmodi sermone & consessu facillimum*, qual' era quella loro disputa. Ma di grazia, parlarono forse gli Stoici favorevolmente della Provvidenza solamente nelle concioni per paura del Popolo? Erano forse concioni alla plebe i loro scritti privati, le loro dispute e ricerche a parte con altri Filosofi? Qual soggezione aver potè M. Aurelio nel tanto ricordarla a se stesso nelle sue meditazioni, che abbiamo? Quale averne l'imperterrito Epitteto, nel sempre inculcarla a sè, ed ai suoi studiosi, in tutti i suoi discorsi, descritti da Arriano, e nel suo Enchiridio, scuole aperte amendue della rassegnazione alla Provvidenza, per chiunque viver desidera superiore alle avversità di questa vita? Quale mai averne Seneca nello scriverne un libro intiero al suo amico Lucilio, e tant' altre private lettere, nelle quali gliela ricorda? Qual paura finalmente tutti gli antichi, cominciando dai primi tre, nell'insegnarla alla loro scuola, e vindicarla acremente contro degli avversarj? Non è ella, P. Maestro mio, cosa ridicola, meschina, *pitoyable*, il dar nome di declamazione a questi gran pezzi, e ad un tenore costante ed uniforme in tutti gli Stoici?

LXXVIII. *Di Terrore agli Epicurei loro contradittori.*

Il Dogma della Provvidenza era fuor d' ogni dubbio uno dei principali capi della Filosofia Stoica; per cui specialmente tanto chiasso contro degli Stoici facevano gli Epicurei, che

non

Digitized by Google

non avendo sode ragioni per abbatterla, cercavano almeno di metterne gli Stoici in ridicolo, con chiamarla *Anum fatidicam Stoicorum*, per levarsela pure di mente, e non amareggiarne i loro piaceri (in che a perpetua infamia di turpe debolezza, son pur troppo imitati dai Materialisti dei nostri tempi, che ridicoli al maggior segno, chiamansi Spiriti forti nel fuggirnela per paura). *Quis enim*, dicevano parlando contro degli Stoici, *non timeat omnia providentem, & cogitantem, & animadvertentem, & omnia ad se pertinentem, curiosum, & plenum negotii Deum?* così credevano essi di porre in ridicolo il Dio Provisore asserito dagli Stoici? *His terroribus*, soggiungevano, *ab Epicuro soluti & in libertatem vindicati sumus*. Quanto erano mai sciocchi, inquietandosi tanto di mere declamazioni! N. deor. l. 1. c. 20.

Ma che bisogno vi è di ricorrere alla confessione de' loro giurati nimici, prova per altro sì concludente, per assicurarci, essere la provvidenza un dogma solenne di tutta la scuola Stoica? Quando non solamente ne furono sempre costanti difensori; ma di più lo dimostrarono con ragioni, atte a convincerne chiunque non Ateista, che non volesse per forza mantenersi ostinato. V. P. sa quante ne adopra Balbo nel dialogo dogmatico delle tre scuole. Le sarei nojoso se volessi farle rileggere ciò che tiene presente. Pure la prego permettermi il piacere, di quì trascrivere almeno una, e la men longa che è la prima, delle tre sue bellissime dimostrazioni; tal' è il senso, che io ne provo, ogni qualvolta io la leggo. Tanto più, che servirà di disinganno a molti, che volgarmente, ma a torto, tacciano gli Stoici, quasi che facessero Dio soggetto al fato, alla necessità, e alle nature da sè prodotte. *Primum igitur*, così tutta la scuola Stoica per bocca di Balbo. „ Qui Deos esse concedant, iis fatendum est, „ eos aliquid agere, idque præclarum. Nihil est autem præ- „ clarius Mundi administratione (di più non iscoprivano que' „ Gentili fra le lor tenebre). Deorum igitur consilio admi- „ nistratur. Quod si aliter est, aliquid profecto sit necesse „ est melius, & majore vi præditum quam Deos, quale id- LXXIX *Come bene lo dimostrassero.* Loc. cit. lib. 2. c. 30.

„ cunque est, sive *inanima natura*, sive (ecco Spinosa) sive „ *necessitas vi magna incitata*, hæc pulcherrima opera efficiens „ quæ videmus. Non est igitur natura Deorum præpotens ne- „ que excellens, si quidem ea subjecta est ei vel *necessitati* „ *vel naturæ*, qua cælum maria terræ regantur. Nihil autem „ est præstantius Deo. Ab eo igitur necesse est Mundum re- „ gi. *Nulli igitur est naturæ obediens & subjectus Deus*. Omnem „ ergo regit ipse naturam", con quel di più che siegue, finchè conchiude: *ex quo efficitur quod volumus Deorum providentia Mundum administrari*.

LXXX. *Conclusione contro la discordia, pretesa dal Sig. Mauperuis.* Egli è non pertanto un fatto incontrastabile, di cui vegghiamo assicurati da Cicerone, essere stati unanimi circa le tre questioni tutti gli Stoici: non potendo io persuadermi, esservi veruno di tanto insulsa indiscrezione, il quale ristringendosi a quella dell' anima, voglia porre in conto taluni, scipiti tra di loro, posteriori cred' io a Cicerone, *che non* li avrebbe certamente dissimulati in un luogo sì opportuno, com'è quello, in cui deride gli Stoici su questo argomento della permanenza diuturna dopo morte, e non sempiterna; ta- Tusc. I. 30. 31. luni dico, *qui existimant, animam hominis magno pondere extriti permanere non posse, quia non fuerit illi exitus liber*, rammentati da Seneca, che li taccia espressamente, e convince di errore, con gli esempj palmari della fiamma e del Epist. 57. fulmine, assai men fini dell'animo; *qui ex tenuissimo constat*, dic' egli; *qui adhuc igne tenuior est*. Uomini capaci di sì palpabili inezie li disprezzò, nè pure vi pensò, non che degnarsi di nominarli fra gli Stoici il per altro lor derisore Plutarco; il quale, come già vedemmo, li fa tutti *concordi* anche su la controversia dell' anima; non meno che Cicerone.

LXXXI. *Supposizione falsa dovuta farsi dal Sig. Zanotti.* Tutto che però circa queste questioni, niuna discordia fra gli Stoici ammetta, come di sopra osservai il Sig. Zanotti di proprio sentimento, non ammettendola Cicerone, a cui solo dichiara attenersi, come al più diligente spositore della Stoica Filosofia; nulla di meno volle abbondare col Sig. di Maupertuis, ed ammettergli la sua falsa supposizione, che gli Stoici in ciò non si accordassero; perchè anche in tal suppo-

sizione

ſtizione otteneva l' intento ſuo, come toſto vedremo. Quindi per lo ſteſſo motivo, dovette conſeguentemente ſupporre contro il proprio ſentimento, che la *imperioſa*, *eterna*, *immutabile oneſtà*, in cui convenivano gli Stoici, non fuſſe nè *conoſcitrice*, *nè beata*, *nè Creatrice delle coſe*: altrimente l'avrebbono riconoſciuta qual Dio, non eſſendovi ſe non Dio, il quale ſia Conoſcitore, Fattor delle coſe, e beato, e inſieme inſieme immutabile ed eterno; e ſarebbe ſtato un farli concordi anche circa la Divinità, contro la già ammeſſa ſuppoſizione, che non lo fuſſero.

Diſſi, *contro il proprio ſuo ſentimento*, che da lui ſappiamo eſſer lo ſteſſo con quello di Cicerone. Imperocchè ſecondo queſto, non ſolo il più diligente ſpoſitore, ma in queſta parte ſeguace ancora fedele della Stoica Filoſofia, la eterna immutabile oneſtà degli Stoici era ſommamente *conoſcitrice*, *beata*, *e fattrice delle coſe*, perchè propriamente ſecondo eſſi ella è la ragione ſteſſa del ſommo Dio, la legge eterna, regola ſuprema delle azioni, le quali eſſa rende oneſte comandandole, e turpi vietandole; la bontà dandoſi loro da Dio, a cui niuna coſa è anteriore, nè tampoco tale può concepirſi. E per verità ſarebbe bella, che queſta ſuprema oneſtà fuſſe *tutta imperio* ſenza conoſcere e ſenza eſſer mente che in qualche maniera parlaſſe per fars' intendere, pur *comandaſſe*; e di più *comandaſſe agli ſteſſi Dii*; quantunque *nulli neceſſitati*, *nulli eſt naturæ obediens & ſubiectus Deus*, come poc' anzi udimmo gli Stoici e Cicerone a dogmatizzare per bocca di Balbo: ſe pure ciò intendere non voleſſimo impropriamente, come quando in certo modo di ſpiegarci, dichiamo impropriamente Iddio eſſere obbligato, coſtretto, neceſſitato da i ſuoi decreti, chiamati fato dagli Stoici; volendo con ciò noi ſignificare ſolamente la divina immutabilità, e non altro.

LXXXII. *L'eterna oneſtà degli Stoici eſſere intelligente, beata, cagione del tutto.*

E per fiſſarci una volta circa la idea della Stoica oneſtà, che come ognun sa a niuna coſa conveniva, ſe non alla mente e ſue azioni: egli è certiſſimo, eſſere preſſo gli Stoici ſuſtanzialmente lo ſteſſo *oneſtà*, *virtù*, *retta ragione*, *ſuprema legge della natura*. Quelli che più di me abbondano di tem-

LXXXIII. *Eſſere lo ſteſſo oneſtà, e virtù.*

 po li-

po libero, potran vedere tutto ciò, anche nel solo Cicerone, per maggiore facilità e insieme sicurezza. Che sian lo stesso onestà e virtù, lo troveranno in più libri, e specialmente nel secondo dei Fini, dove vedranno, come nel rispondere a Torquato conchiuda bene, allorchè gli dice: *Habes undique expletam & perfectam, Torquate, formam honestatis, quæ tota his quatuor virtutibus continetur:* e lo stesso troveranno nel libro *de Inventione*, dove anche più distintamente si spiega la onestà nello spiegarsi in moltissime parti la virtù, con divisioni e suddivisioni. Lo troveranno anche in non pochi altri suoi luoghi; nè v'è bisogno sopra ciò dirne di più. E' cosa della Filosofia Stoica molto nota, che l'ultimo lor fine, il sommo, ed anzi unico bene *quod propter se petitur* è la onestà; che la virtù è pure tutto ciò presso di loro. Però virtù ed onestà, virtuoso ed onesto presso loro sono lo stesso.

LXXXIV. *Lo stesso virtù, e retta ragione.* Lib. 1. c. 7. 8. Che parimente presso loro sustanzialmente lo stesso sia *virtù* e *retta ragione*, lo troveranno pure in più luoghi, e specialmente nel Trattato delle Leggi. Dove chiaramente ha per lo stesso, l'aversi dall'uomo comune con Dio la *retta ragione*, e l'aversi comune *la virtù*; e facendo consistere nella *retta ragione* la somma perfezione della natura, questa stessa perfezione fa consistere *nella virtù*, con definirla; *est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta & ad summum perducta natura*. Ivi pure alquanto dopo la replica coi nostri termini espressamente: *est igitur virtus perfecta ratio*. Più preciso ancora nella quarta Tusculana: *Ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest*. ib. c. 16. c. 15.

LXXXV. *Lo stesso retta ragione, e suprema legge.* Che finalmente la *retta ragione*, che è la sola per cui onestamente virtuosamente ragionevolmente operiamo, e giammai non facciamo azioni turpi, viziose, irragionevoli; che la *retta ragione*, dissi, fusse presso gli Stoici sustanzialmente lo stesso, che la *suprema legge della natura*; come per altro deve dirsi in tutte le Filosofie; lo troveranno netto e chiaro nell'orora citato luogo, dove la fa comune all'uomo con Dio: sempre parlando ivi da Stoico, come dimostra il Turnebo, e dice

e dice così: „ Est igitur (quoniam nihil est ratione melius, „ eaque & in homine & in Deo) prima homini cum Deo „ rationis societas. Inter quos autem *Ratio*, inter eosdem „ etiam *recta ratio* communis est: *quæ cum sit lex*, lege quo- „ que consociati homines cum Diis putandi sumus". Lo veggano anche nel libro secondo dello stesso Trattato; nel quale prosiegue da Stoico fino a tutto il Capo settimo; almeno fin dove conchiude così: *habes legis proemium*, *sic enim appellat Plato*; cioè *Platonis more*, non già che il da lui detto fin lì fusse secondo Platone, come avverte il Turnebo: anzi come dichiara ivi egli stesso per bocca di suo Fratello Quinto, da cui subito si fa risponder così: bene fratel mio; godo sì, che in altre cose parliate, e sentiate come lui (Platone), ma quanto alla dottrina siete quì molto da lui diverso; *nihil enim tam dissimile est, quam vel ea quæ ante dixisti, vel hoc ipsum legis exordium. Unum illud mihi videris imitari, orationis genus*. Lo veggano dissi, anche nel secondo libro, dove con gli Stoici scrive così. „ Erat enim *ratio* pro- Cap. 4. „ fecta a rerum natura, & ad recte faciendum impellens & „ a delicto avocans; quæ non tum denique incipit lex esse, „ cum scripta est, sed tum, cum orta est; orta autem si- „ mul est cum mente divina. Quamobrem *lex vera atque* „ *princeps*, apta ad jubendum & ad vetandum, *ratio est re-* Cap. 5. „ *cta summi Jovis*". E siccome in Dio, così anche nell'uomo, a cui Dio l'ha comunicata; come già disse di sopra „ qui- „ bus enim *ratio* a natura data est; iisdem etiam *recta ratio* „ data est: *ergo & lex* quæ est *recta ratio* in jubendo & ve- Lib. 1. cap. 12. „ tando". Non saprei, come esprimersi possa in termini, nè più chiari, nè più precisi.

LXXXVI. *Come ciò intendessero, e in che la facessero precisamente consistere.*

Comune però la volevano sì, a Dio e all'uomo, ma in molto diversa maniera. In Dio, non solamente come nell'unico eterno fonte, e nella eterna cagione, da cui nel tempo scaturiva e infondevasi nell'uomo; ma consistere la faceano in un divino giudizio e decreto, pratico sempre, ed immutabile, nell'operar bene in sè, e nel governo del tutto; riconoscendo anch'essi essere impossibile in Dio, essenzialmente ope-

te ope-

Digitized by Google

te operoso e retto, il non operar sempre, e rettamente. Nell' uomo poi, di condizione variabile; e in tutte le cose sue procedente dall'imperfetto al perfetto, la onestà, la virtù, la retta ragione, questa gran legge o giudizio pratico, sebbene in se stesso di sua natura sempre determinato al bene, a cagione però del soggetto, lo conoscevano, sulle prime non ancora robusto e stabile nell'uso, poco fermo e costante; nè vi si trovava, giusta il lor modo di parlare, se
I. Leg. 9. non come *prima & inchoata intelligentia*, al pari di ogni altra di lui cognizione; cui la natura stessa dell' uomo esercitando, rinforza nel progresso e migliora; e finalmente *ren-*
Ibid. *dendola* affatto stabile e fissa, la perfeziona, *confirmat ipsa per se rationem & perficit*. Allora anche nell' uomo perfetto questa retta ragione, questa suprema legge ella è un imperioso decreto e giudizio pratico, costante, e immobile, che regola tutta la vita. E in esso propriamente consister facevano gli Stoici il loro fine, la loro virtù; cui stendevano bensì a varie azioni, dalle quali prendeva varii nomi, ma in sè una e indivisa volevanla; però alla maniera loro, detta
IV. Tusc. 15. dal nostro Autore, ora *constans & perpetua ratio vitæ*, ora con poca mutazion di espressione, ma con lo stesso senti-
III. Parad. I. mento: *Una virtus est, consentiens cum ratione, & perpetua constantia*: e come bene con i nostri termini Seneca; cos'ella è poi questa *una perpetua costanza di ragione, o ragione perpetuamente costante, e virtù Stoica?* non altro, se non un
Ep. 71. giudizio vero, non mai mutato. *Quid erit hæc virtus? Judicium verum & immotum*, a simiglianza di quello d' Iddio, che n'è la regola e la norma.

LXXXVII. *Come eterna, propria solamente del Sommo Dio.* Questo fermo adunque e costante giudizio dell' uomo, altro sustanzialmente non essendo, se non la retta ragione sempre regolante le di lui azioni, tiene nella di lui mente quel luogo, che tiene nella Divina quella *lex vera atque princeps*,
loc. cit. 4. & 5. che *ratio est recta summi Jovis*. E però, come ivi il nostro Autore conchiude: *Ergo ut illa divina mens summa lex est, ita cum in homine perfecta, & in mente sapientis*. Col divario bensì, che nella mente dell'uomo, quanto all' uso, non è immu-

è immutabile, se non si rende tale con la industria e fatica; non è eterna, se non per denominazione a cagione della Divina, di cui è una derivazione quanto all'essere, ed una imitazione quanto all'uso. Era secondo gli Stoici necessariamente immutabile, e quanto all' essere, e quanto all'uso, era propriamente eterna, nel solo sommo Iddio, che solo è l'eterno: ed a questa badar doveva lo Stoico, come a regola e norma per uniformarvi la sua, e rendersi perfetto. La sempiterna adunque immutabile onestà, regola prima e norma delle azioni del sommo Dio e degli uomini, era propriamente presso gli Stoici la Legge eterna d' Iddio, agli uomini anche comunicata. In questa maniera e senso, tutto estratto dai libri di Cicerone, chiaramente, per quanto a me pare, una volta intendesi, come la onestà, virtù, retta ragione, suprema legge della natura, già dimostrate per una cosa sustanzialmente la stessa, la facessero comune a Dio e all'uomo. Intendesi in qual senso fusse il sommo bene e l'ultimo fine, che acquistarsi poteva e voleva lo Stoico; e qual ne fusse la eterna regola e norma, cui seguire ed imitare doveva, per quello conseguire. Intendesi in somma il fondo e capo principale della Stoica Filosofia.

Se non per tanto la sempiterna immutabile onestà, riconosciuta anche dal Sig. Zanotti, qual'ella è secondo gli Stoici, prima regola delle azioni umane e divine, non consiste in altro secondo le dottrine loro portate da Cicerone, se non nella legge eterna, retta ragione, e mente del sommo Giove. Adunque per sentimento di Cicerone, e conseguentemente per sentimento proprio del Sig. Zanotti, ella era benissimo secondo loro *conoscitrice di sè*, e di tutte le cose, delle quali era fattrice e regolatrice, e quindi beata. LXXXVIII *Conchiudesi contro la falsa ipotesi.*

Conviene in ciò anche V. P., sebbene secondo il preso impegno la pieghi poi a un senso Ateo, e Spinosiano, col frapporvi ed aggiungervi certe altre attribuzioni, che certamente non essendo Stoiche, a bella posta io le ometterò nel quì trascrivere quanto fa al nostro proposito: „ Sed paucis, LXXXIX. *D'accordo col P. Ansaldi in un suo passo, postillato alla Stoica.*

N.LXXIII „ cis, così Ella, paucis omnia dicamus. *Quid aliud, obſe-*
„ *cro, ſempiterna illa & incommutabilis boneſtas Stoicorum,*
„ *niſi certe* natura .... ipſa neceſſaria, *cogitatio nempe*, mun-
„ di anima, *naturæ quidem lex, ſed a natura ipſa, ab intel-*
„ *lectione .... minime distincta? ....*" Il reſtante da Lei o ſoggiunto, o frappoſto, lo Stoico lo rifiuta, come non ſuo; il da me traſcritto sì, che per ſuo lo riconoſce; e l' andrà poſtillando così. La ſempiterna noſtra oneſtà, dic' Ella, altro non è, ſe non *natura ipſa neceſſaria?* Vero, dirà lo Stoico, inteſa queſta natura, come la dite voi altri Peripatetici, non per *la natura naturata* cioè fatta e prodotta, *ma* per *la natura naturante*, fattrice e produttrice di quella; queſta, e non quella, preſſo noi è neceſſaria, perchè queſta e non quella è Dio, Ente neceſſario eterno, che quella produſſe, e però era prima di quella. *Cogitatio nempe*. Va bene queſto pure; perchè Dio è preſſo noi tutti *una eterna* mente ſempre penſante, anche prima del mondo, cui fabbricò poi, col muovere, impaſtare, e comporre a modo ſuo, quel capo morto della bruta materia, per farne qualche coſa di bello, buono, ed ottimo, qual' è il mondo. Sin quì va bene; l'accordiamo tutto, così inteſo. Ella è *mundi anima*. Queſto pure, ma anima, che dal mondo non dipende, ed era prima di lui, lui fece, lui conſerva e governa da ſuo pari: in quella guiſa che un Re diſpotico, che ſiaſi formato una Repubblica Monarchica, come fe' Auguſto, egli n'è l'anima, che la formò, che la muove, che la governa a piacer ſuo. *Naturæ quidem lex, ſed a natura ipſa eſt intellectione minime diſtincta*. E perchè nò? Queſto appunto è il *noſtro* ſentimento, preſa, come dicemmo, ſecondo il parlar *di voi* Peripatetici la natura, per la naturante, la quale ſola è Dio. Se Dio preſſo noi è una mente eterna ſempre rettamente intelligente; vuol Ella, che non ſia preſſo noi la ſteſſa eternamente retta di lui ragione, e retta di lui intelligenza, e però la Legge di lui eterna? Non v'ha certamente alcun dubbio preſſo di noi, che la ſempiterna immutabile oneſtà ſia la ſteſſa natura *naturante* cioè Dio, la ſteſſa di lui *Legge eterna*,

retta

retta ragione e intelligenza, come con tutti noi dichiarò Cicerone, e però sommamente *conoscitrice di sè*, *e del tutto che produsse e governa*, *e quindi beata*. Le aggiunte ch' Ella fa alla nostra sempiterna onestà per renderci Ateisti, noi le detestiamo; e con la nostra pace e tranquillità, non con la perturbazione dell' ira, come sarebbe senza scrupolo un Peripatetico, le diciamo, essere una nera calunnia, che si fa alla nostra scuola ed onestà. Ma nelle descritte attribuzioni, al senso nostro ora spiegate, siamo con Lei d' accordo. Così lo Stoico.

Tutte codeste così accordate nozioni della sempiterna onestà sono veramente Stoiche, per sentimento di Cicerone; e però anche del Sig. Zanotti. Ma questo esatto Filosofo avendo voluto contro il proprio sentimento, passare al Sig. Maupertuis la sua falsa supposizione, che gli Stoici non si accordassero circa la Divinità, e prescindessero da tal questione nello stabilire le regole dei costumi, dovette coerentemente, come sopra toccammo, supporre ancora, che la sempiterna onestà non fusse da loro tenuta per Dio, e però tuttochè imperiosa persino rispetto agli Dii, non fusse *nè conoscitrice*, *nè fattrice del mondo*, *nè beata*. Il motivo ovvio, cui ebbe a mio credere, di ciò liberalmente accordargli, fu, per non porsi anche in ciò a contraddirgli, e quindi se non abbandonare, almeno dilungarsi inevitabilmente di troppo, *senza necessità*, dall' impegno, in cui era entrato, di levargli quell' altra meraviglia; cioè come mai gli Stoici senza punto curarsi di stabilire il loro sistema circa la Divinità e Provvidenza, fussero ciò non ostante tanto concordi nelle regole de' costumi. XC. *Sig. Zanotti perchè permettere potesse il falso al Sig. Maupertuis.*

Dissi *senza necessità*: imperocchè anche supposto tutto ciò; per levargli tal meraviglia bastava, che mirassero gli Stoici alla loro sempiterna onestà, cui concepivano per loro ultimo fine esemplare, norma e regola invariabile di tutte le azioni umane, e anche delle divine, in supposizione che vi fussero Dii, e tali esser volessero. Attesochè essendo tutte le azioni rette; che alla virtù danno i varii nomi, di sapien- XCI. *Altro perchè.*

za, di giustizia, di fortezza, di temperanza, nelle quali le altre inferiori tutte comprendonsi, o ad una di esse riduconsi; essendo dissi tutte queste con inesorabile imperio volute, e necessariamente connesse, e fluenti, direm così, dalla sempiterna onestà; questa sola dettava loro tutte le regole di tutte le rette azioni, quand'anche non vi fussero Dii; e quindi sempre bene oprato avrebbero, se sempre questa sola avessero seguito. Qual meraviglia perciò, diss'egli, che anche a lei sola badando gli Stoici, diventassero maestri tanto eccellenti della morale?

XCII. *In che faccia egli men lontani gli Stoici da' Cristiani.*

Tolta così dal Francese anche questa meraviglia; compassionando il Sig. Zanotti que' bravi maestri del buon costume, soggiunge poi, non creder lui, che nel badar essi a questa loro sempiterna onestà, ed in lei seguire, *tanto in ciò si allontanassero da' Cristiani*. Perchè nella supposizione coerentemente dovuta farsi, che non la sapessero essere *lo stesso Iddio*, come in fatti lo era anche secondo loro; seguendo essi lei, *seguirono quel Dio senza saperlo*, cui siegue il Cristiano sapendolo; altro essere non potendo la onestà eterna, che Dio medesimo.

XCIII. *Convenuto di negare esservi contrarietà fra le due morali.*

Avrò nojato non poco V. P. con una osservazione sì lunga, me ne avveggo. Ma Ella vede ben'anche, quante cose, nel suo libro rilevate da Lei quai motivi della terza sua riprensione al Sig. Zanotti, dovettero svilupparvisi; e per altro il premetterla mi era necessario, per poter esporre con la maggior chiarezza a me possibile, e senza interrompimento, quant'ho pensato, possa il Sig. Zanotti rispondere alla già descritta citazione; nella quale V. P. prima lo conviene di eccesso in favorire la Stoica Filosofia, come che *negato abbia*, esservi opposizione tra essa e la Cristiana „ Primum rogo, *cur appositas neget* duas ejusmodi Philosophias Zanottus ...., e postegli in vista quattro opposizioni, che fieramente combattonsi, lo sentenzia poi, come di dato scandalo: *nunquam crederetur certe, hoc de oppositione dubitatum, nisi &c.* Ho dovuto persino ciò replicare; tanto fui lungo in quella benedetta premessa. Ma mi perdoni pure, che senza più

Digitized by Google

za più, vengo alle risposte del Sig. Zanotti; e lascierò parlar lui, che sa dir molto in poco, e sempre bene.

Piano in grazia P. Maestro; dirà egli. V. P. mi cita a dire il perchè io nego, che opposte fra di loro siano le due Filosofie. Ed io in risposta, con sua permissione cito lei a segnare il luogo del mio discorso, dove ciò nego. Non lo troverà certamente. Giammai passommi tal cosa per capo non che per la penna. Non ved' ella, che anzi contro il mio proprio sentimento, e contro la verità del fatto, giacchè bisogno allora non ne avevo per l' intento mio, io volli supporre liberalmente varii capi col Sig. di Maupertuis, e senza veruna riserva, ne' quali la opposizione salta agli occhi più chiara, che non è la luce del Sole? e questi appunto V. P. quì mi espone per i tre primi articoli di opposizione, come se, o tanto cieco mi fussi, che ne pure ve la travedessi, o pure che scritto avessi dormendo? Ma prima di soddisfarle; acciò conosca, che scrissi da bastevolmente svegliato, mi lasci un pò mutar linguaggio, e brevemente scorrere i capi di opposizione, che quì ella rileva. XCIV. *Che rispondere possa.*

Cred' ella, che io parlando nel sentimento mio proprio, non le mostrarei se volessi, sbagliare Lei non poco intorno a questi capi che mi rinfaccia; e farle vedere, che rispetto ad altri articoli sì, ma rispetto a questi nò, che tanto non urtansi tra loro gli Stoici con i Cristiani, quanto ella decisivamente pronunzia, e suppone? Taccio degli altri di contrarietà vera ed enorme, perchè son troppi, e come in passando toccherò solamente i suoi, che non son, se non quattro. Non potrei io francamente sostenerle, dover Lei a buon conto cancellarne il principale, qual' è il primo? e dimostrarle primamente tanto esser falso, che nella Filosofia loro, come dic' Ella, *nec amandus proponitur Deus*, *neque cognoscendus*; che anzi la stessa loro sempiterna onestà riconoscevano per la legge eterna e retta ragione di Dio, e la miravano qual norma e regola della onestà e virtù, loro fine, che di quella era una comunicazione? e che della onestà e virtù, loro fine, come che non negata dagli avversarj, ne facevano, e un prin- XCV. *Dà eccezione a quattro contrarietà, che gli si rinfacciano; e nega la prima.*

 cipio,

cipio, con cui dimostravano e vindicavano la esistenza e la provvidenza di Dio; e un principio, d' onde ne conchiudevano necessariamente la Religione e culto a Dio dovuto; posta però da essi la Religione per primo tra gli Offizj della Giustizia? Dimostrarle in oltre non potrei pure, tal caso aver essi fatto della loro *Pronæa*, come dal Greco la volta Cicerone, cioè della Provvidenza di Dio, che la riguardavano, come uno dei cardini, su cui raggiravano la loro stessa onestà e morale? E potrei cominciare fin da Cleante, e finire con Epitteto e M. Aurelio, per mostrare, che i miei non sono castelli in aria. Ella stessa ben sa, poter bastare Epitteto e nell' Enchiridio, e in tutti i tre libri da Arriano descritti, dove sempre batte su questo chiodo, per fissar l' uomo alla virtù fermezza e pace dell' animo; fine della loro Filosofia.

XCVI. *Scema l' altra, circa l' immortalità dell' anima.* Quanto all' immortalità dell' anima, altro suo capo; potrei pure diminuirne almeno la opposizione, con *dimostrarle*, che per quella de' virtuosi ne ammettevano se non altro, la diuturna permanenza dopo morte fino alla loro conflagrazione; e che anzi in qualche senso può dirsi che ammettessero anche una specie d' immortalità in quelle loro sempiterne rivoluzioni, nelle quali, alla conflagrazione succedendo la riproduzione del Mondo, tornavano come prima le anime secondo loro a rivivere le medesime, per seguir di bel nuovo, se volevano, la onestà; con quel loro eterno giro, cui chiamavano la loro *spem magnam*?

XCVII. *Scema la terza, circa il premio.* E il terzo, quello cioè del premio e del castigo forse che non potrei contrastarle ancor questo? se mi dirà, che non vi è proporzione tra il premio e castigo amendue *infiniti* del Cristiano, e il premio e castigo amendue finiti *dello Stoico*. Questa è verità. Ma quanto alla maniera, pensavano in questa parte generosamente, imitando senza saperlo, quanto era fattibile, il vero Cristiano. E per verità, qual' è il premio, per cui oprar deve, e cui spera il Cristiano, se non lo stesso suo ultimo fine, il sommo suo bene che è Iddio stesso? Al restante de' beni, che indi ne seguono, nè pur badarebbe, nè punto li curarebbe il Cristiano, se lo stesso Dio suo

fine

Digitized by Google

che non ne fusse, per dir così, il condimento, e veramente il motivo. Ora e non è codesta forse la maniera, con cui del premio pensava anche lo Stoico? la virtù, che secondo accorda loro Santo Agostino, nel testo da Lei portato, *ipsa sibi* in questa vita *culmen bonorum vindicat humanorum*, era il sommo bene, l'ultimo fine, *extremum expetendorum*, a cui aspirava lo Stoico. V. P. pure giusta la verità ne conviene. E questa stessa non era forse allo Stoico quella, che *erat sibi virtus & præmium*, e per cui motivo e ragione gli eran gradite e la interna pace, e le esterne lodi e utilità, che n'erano conseguenze? Sin quì la maniera è la medesima. Non istà quì la opposizione.

Rispetto al castigo pure, quantunque in sè sommamente diverso, alla nostra maniera essi pensavano. La somma pena, miseria, infelicità del Cristiano, ella è certamente la inesplicabile, che noi chiamiamo, pena di danno (oh Dio qual danno!) la perdita infinita, la privazione del nostro ultimo fine, del nostro sommo bene, del nostro Dio. E per lo Stoico la somma infelicità, miseria, pena, non è ella fuor di dubbio la sola perdita e privazione della onestà e virtù, loro sommo bene e ultimo fine? Queste, P. Maestro mio, non sono già sottigliezze del mio cervello; sono verità quasi direi grosse e communi, chiare e palpabili. E se parlar vogliamo anche della pena da noi chiamata pena di senso; questa pure, sebbene con indicibile sproporzione, riconosceva lo Stoico, nelle interne perturbazioni, sconvolgimenti del vizio, e morso acerbo della coscienza, e nell'esterno biasimo e vitupero, come cagionato dal vizio e privazione della virtù. Opponevansi adunque bensì, ed infinitamente, nella qualità e nella sustanza, il premio e il castigo dello Stoico con quelli del Cristiano, più che l'ombra dal Sole; e come un nulla in paragone del tutto, perchè que' dello Stoico finiti e caduchi, e quelli del Cristiano infiniti ed eterni; ma nell'averne o non averne, imitavasi dalla Filosofia Stoica la nostra generosa maniera, senza in ciò opposizione veruna. Onde potrei dire benissimo a V. P.: cassi pure il terzo Capo ancora dal rollo delle prodotte contrarietà. XCVIII: *E circa la pena.*

E fi-

XCIX. *Nega la quarta, circa l'umana libertà, d'accordo col Maupertuis.* E finalmente quanto al Capo della libertà, che è l'ultimo; ma di grazia, non è egli un errore del volgo, non so perchè tanto facilmente addottato da alcuni moderni eruditi, il dire, che al fato necessitante sottoponevano gli Stoici anche gli umani voleri? Questo poi, P. Maestro mi perdoni, io non posso passarglielo. Non doveva mai addurlo quì in verun conto, quand'anche fusse vero: perchè io giammai non ne parlai nel mio discorso; nè tampoco di ammetterlo per pura supposizione diemmi occasione il Sig. di Maupertuis. Anzi questo Sig. tiene per cosa certa, che nissun uomo onesto e di buona fede, sia Stoico o nò; possa negare senza bugia di essere *libero* ne' suoi voleri: e della libertà ne fa per l'uomo un' arme; e quella appunto, su cui unicamente contavano gli *Stoici* nelle calamità irreparabili, e la chiamavano *rectum usum visorum*; ne fa, dissi, un' arme, per riparare in qualche modo, senz' avvilirci, i colpi inevitabili delle naturali *vicende*, col liberamente e di buona voglia rassegnarci a quelle avversità, che scansarsi non possono. „ Dans cet etat qui paroit „ purement passif, il nous reste cependant une arme pour pa„ rer les coups des objets, ou pour en amortir l'effect. C'„ est *la libertè*, *certe force* si peu comprehensible, mais *si* „ *incontestable*; contre la quelle le Sophiste peut disputer, „ mais *que l'honnête homme reconnoit toujours dans son coeur*."

C. *Che l'ammette negli Stoici forse con eccesso.* Tanto ei suppone generalmente di tutti gli uomini. Ma parlando determinatamente degli Stoici, pare più tosto, ch'egli in certo modo dia loro una libertà maggiore, e a parer loro più indipendente e robusta di quella, che dagli altri ammettevasi. Fa recitar loro quella brama più tosto che preghiera (da lui tradotta per altro meno esattamente), prescritta da Epitteto ne' suoi precetti così. „ In quovis ince„ pto hæc optanda sunt: Duc me Jupiter & tu Fatum eò, „ quò sum a vobis destinatus. *Sequar enim alacriter. Quod si* „ *noluero*; & improbus ero, & sequar nihilominus." Dove manifestamente scorgonsi gli esterni avvenimenti veramente predestinati dal Fato con fisse cagioni e leggi inviolabili. Ma non così gl' interni voleri dell' uomo; rispetto a' quali apertamen-

tamente anzi supponesi tutta la libertà, di mantenersi retto coll' acconsentirvi, e conformarvisi, o di rendersi cattivo col dissentire e ripugnare alla superna destinazion dell' evento. *Sequar enim alacriter*: ecco la libertà di acconsentire e di esser buono. *Quod si noluero*: ecco la libertà di ripugnare, e di farsi cattivo. *Et improbus ero*, e con tutto ciò sarò esiliato, sarò battuto, oppresso, naufrago, legato, ucciso, seguirà di me quant' ha a seguire, *sequar nihilominus* con tutto il mio libero dissentire e ripugnare. E questa Stoica libertà ed arbitrio, di acconsentire e secondare, di dissentire e ripugnare all' inevitabil destino degli esterni avvenimenti, o delle impressioni, necessariamente cagionate in noi dagli oggetti esterni, la fa giungere a quell' impero e somma padronanza *sur les operations de notre ame, a cette insensibilitè aux peines du corps, a cet equilibre entre la vie & la mort*, che a noi *ne paroissent que de belles chimeres*.

In somma vuol' egli talmente libero ne' suoi voleri lo Stoico, che con l' esercitarla eziandio nelle maggiori calamità, lo fa giungere ad uno stato di libertà dispotico, e insuperabile da qualunque forza straniera; come in fatti pretendeva la loro Filosofia. Se adunque la fatale necessità dei voleri non vuole questo suo cliente negli Stoici, anzi ne li fa lontanissimi, ed io quieto in ciò ed uniforme nel pensare con lui, nè pure ne fo parola; come mai potè V. P. quì addurla e rinfacciarla a me, per un capo di opposizione della Stoica con la Filosofia Cristiana, quand' anche fusse vero, che gli Stoici l'ammettessero per un dogma della loro scuola? Che se pure voleva onninamente portarla, doveva mostrare, che ed io e il Sig. di Maupertuis eravamo sopra di ciò in errore; doveva non semplicemente dircelo e supporcelo, ma provarlo; ben consapevole, che i Filosofi non voglion credere, ma cercano sol di sapere, o almeno di restar persuasi. CI. *Zanetti per ciò fa un' istanza.*

Ma il fatto si è che non è punto vero, quanto ella quì francamente ci suppone degli Stoici. Erano certamente impegnatissimi nello asserire, tutte le cose essere soggette al fato, ma il fato degli Stoici non era necessitante in tutto; CII. *Provoca a Cicerone, come a testimonio sicuro.*

negli

negli umani voleri lasciava la libertà di arbitrio e dispotica; cheche ne dicano molti, e il Sig. Bruckero ancora nella sua Istoria Critica delle Filosofie. Io, siccome protestai nel mio ragionamento rispetto alla Stoica, così rispetto a tutte le altre antiche Filosofie delle quali trattò, non mi attengo se non al solo Cicerone. Egli ne aveva i libri, che a noi mancano; egli ne udiva i primi Maestri e Settarj de' suoi tempi; egli disputava con esso loro; Academici, Platonici, Peripatetici, Epicurei; tra' quali il suo Attico, Vellejo, Torquato; Stoici, tra' quali i suoi Maestri Posidonio e Diodoto, i suoi amici Catone, Lucilio, Bruto. Non può credersi di un tant' uomo, e tanto innamorato della sua gloria, che volesse comparire ignorante, e molto meno comparire impostore innanzi loro, con esporre ne' suoi sermoni e libri, o difettosamente, o falsamente i loro sistemi; e di più farli ne' suoi dialoghi parlar loro, senza farsi giammai da essi *convenire* di errore o d' impostura. Chi pretese in questi ultimi secoli dargli questa taccia, mi perdoni; dal vario di lui parlare secondo la varietà degl' interlocutori, ch' egl' introduce, non ne cavò il netto; ed ingannato dal suo impegno, o travidde, o non l' intese. In una parola: a parer mio in queste cose, chi da lui si diparte, rischia all' errore i suoi giudizj. Consultiamo adunque lui solo, e brevissimamente intorno al fato, e vedrà V.P., che quello degli Stoici non era, com'ella lo fa, necessitante i voleri dell' uomo.

CIII. *Opinioni antiche circa il fato.* Cap. 17.

Nel libro, in cui tratta exprofesso del fato, così leggiamo „ Ac mihi quidem videtur; cum duæ sententiæ fuissent veterum Philosophorum; una eorum qui censerent, *omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fecit* „ (fra questi Capisouola vi legg' ella Zenone?) altera eorum „ (e di questi uno era Cicerone colla nuova Accademia) altera eorum, quibus viderentur *sine ullo fato esse animorum motus voluntarii: Chrysippus* tanquam arbiter honorarius *medium ferire voluisse*; sed applicat se ad eos potius, qui *necessitate motus animos liberatos volunt* “. La scuola Stoica adun-

Digitized by Google

adunque, rappresentata in Crisippo, cui seguitò, dopo Zenone e Cleante, qual altro suo Capo, interprete e illustratore de' primi, teneva una sentenza di mezzo; con cui e sosteneva per una parte, tutte le cose accadere *ex antegressis causis*, e però soggette al Fato; e negava per l'altra, che gli umani voleri fussero dal Fato necessitati.

E so per altro ancor io, che li ritrovamenti e distinzioni di Crisippo, chiamate poscia *sophismata* da Plutarco, quì pure lo stesso Cicerone li chiama *Chrysippi laqueos*, perchè con tutte codeste spiegazioni pareagli tuttavia difficile il combinare, che gli umani voleri fussero insieme insieme, e soggetti al Fato, e liberi dalla necessità. Ma di grazia, qual' è la scuola anche tra noi, che sciolga affatto tutte le difficoltà, che s' incontrano nel voler comporre insieme la libertà del nostro arbitrio colla infallibilità della eterna provvidenza cui è soggetto? E sì, che della *Pronæa* Stoica loro Fato, non è assai più forte la Divina provvidenza eh? e massimamente secondo V. P., seguace giurato dell' incomparabile San Tommaso. Cercasi quì soltanto, qual fusse veramente la sentenza degli Stoici; non cercasi, se bene o se male la difendessero. E qual veramente ella si fusse, ce lo fa sapere il loro mantenitore Crisippo: *Crysippus autem, cum & necessitatem improbaret, & nihil vellet sine præpositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut & necessitatem effugiat, & retineat Fatum*. Non credo, potesse più chiaramente di così esporcela Cicerone.

CIV. *Fato degli Stoici non necessitare i voleri.*

Ib. c. 18.

Codesti distinti generi di cause antecedenti, delle quali il Fato dagli Stoici componevasi, già indicolli a Trebazio il nostro Autore nel suo Trattato de' Luoghi così: „ Causarum „ igitur genera duo sunt: *unum* quod *vi sua id*, *quod sub* „ *ea subjectum est*, *certe efficit;* ut ignis accendit. *Alterum*, „ quod naturam efficiendi non habeat, sed *sine quo effici non* „ *possit* .... Hujus generis *causarum sine quo non efficitur* .... „ *Alia* .... *præcursionem quandam adhibent* ad efficiendum, „ *& quædam per se adjuvantia*, etsi *non necessaria* (a); ut

CV. *Di quali cause lo componessero.*

Top. c. 15.

Parere. M amori

(a) Idest non cogentia, non inducentia necessitatem; necessarium enim ibi sumit pro vim afferente, ut Philip. 10. cap. 19. *An cum illum necessarium & fatalem pene casum non tulerimus, hunc feremus voluntarium?*

Digitized by Google

„ amori congressio causam attulerit, amor flagitio. *Ex hoc* „ *genere causarum, ex æternitate pendentium, Fatum a Stoi-* „ *cis nectitur.* " Così accenna egli ivi le cause componenti il Fato, e degli Stoici in corpo. Quì poi prosiegue a farlo spiegare da Crisippo così: „ Causarum enim, inquit, *aliæ* „ *sunt perfectæ & principales; aliæ adjuvantes & proximæ.* „ Quamobrem cum dicimus, omnia fato fieri causis antece- „ dentibus, non hoc intelligi volumus (parla sempre nel te- „ ma proposto degli umani voleri) *non hoc intelligi volu-* „ *mus, causis perfectis & principalibus, sed causis adjuvantibus* „ antecedentibus & *proximis.* "

CVI. *Come lo conciliassero con la libertà.* Le cause perfette e principali, come quelle che non solo cominciano, ma producono da sè tutto l'effetto, *ut ignis accendit*, non essendo esse in nostro potere, non lasciano nè pure in nostro potere l'effetto, cui esse intieramente producono, ond'è che sono necessitanti. Non così le seconde, prossime & adjuvanti, *quæ si ipsæ non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate.* (De Fato c. 18.) Imperocchè queste, che sono gli obbietti moventi ed eccitanti colla lor *precursione* all'assenso o dissenso, sono tali bensì, che se non precedono colla loro impressione e spinta a cominciare a dar moto alla volontà, essa nè mai acconsentirà, nè mai dissentirà, *necesse est enim assensionem viso commoveri*, (Ibid.) e però nè pur queste sono sin quì, cioè quanto a questo eccitamento e mozione, *in nostra potestate.* Ma mossa una volta che sia la volontà; il restante che siegue, cioè l'usare di questo moto con assenso o con dissenso, o con rattenerli, sta in poter suo; e della sua natìa libertà di scieglierе qual più le conviene; a un di presso come chi spinge il cilindro, gli dà bensì moto, ma non gli dà la volubilità, ch' egli ha da sè per natura. (Cap. 19.) „ Ut igitur, inquit „ (Chrysippus); qui protrusit cylindrum, dedit ei princi- „ pium motionis, volubilitatem autem non dedit: sic vi- „ sum objectum imprimet illud quidem, & quasi signabit „ in animo suam speciem; *sed assensio nostra erit in pote-* „ *state.* „

Siamo

Siamo non pertanto assicurati almeno fino ai tempi di Cicerone, che il Fato degli Stoici quanto agli atti umani non era in verun conto necessitante; e però che gli Stoici quantunque onninamente volessero, esser l'uomo soggetto al Fato, nulladimeno sostenevano, restar benissimo in di lui assoluto potere i suoi atti, liberi da ogni necessità. Chi poi assicurarsi volesse dello stesso sentimento negli Stoici posteriori a Cicerone, può per tutti gli altri consultare il solo Epitteto, di tutti il più accreditato; e di cui anche il savissimo Cardinal Valieri, nel suo dialogo delle notti Vaticane di S. Carlo, ebbe a dire in persona del Cardinal Guido Ferreri, *quo nemo propius ad Christianam disciplinam accessit*. Lo veda nel terzo libro presso di Arriano, dove dice *liberam voluntatem mihi dedit* (Deus); *& quæ in mea potestate sunt, ea nec impediri nec prohiberi posse voluit*. E se vuol sapere da lui, quali sieno cotali cose, le troverà da lui esposte nella dichiarazione, ch' egli premette, qual base a' precetti del suo Manuale, cui comincia chiaro chiaro così „ Res quædam in „ nostra potestate sunt, quædam non sunt. *In nostra potesta-* „ *te est opinio, appetitio, desiderium, aversatio*; & ut *uno* „ *complectar verbo, quælibet nostræ actiones. Nostri arbitrii non* „ *sunt*, Corpus, Pecunia, Gloria, Imperia; *ad summam, ea* „ *quæ ipsi non agimus omnia*.“ CVII. *Anche dagli Stoici posteriori ammessa la libertà umana.* In Convivio Noct. Vatican. Cap. 26. post med. Enchir. cap. 1.

Crederei superflua ogni altr' aggiunta, dopo testimonianze così decisive: in vista delle quali non hanno più luogo le distinzioni dell' animo, considerato in se stesso, e considerato qual parte dell' universo, soggetta alla catena del Fato, che necessita; onde taluni col Sig. Brucker ne diducono, la libertà Stoica essere al più di pura spontaneità, consistente nel secondare e seguire il Fato; la cui catena e connessione *nisi* (animus) *sequatur, coactum sequi oportet*. (Quest' ultima sì ch' è bella. Ammettono la libertà di spontaneità nell'animo, e vogliono che possa esser coatto e forzato. Spontaneità necessaria e coazione non fanno a pugni? o pure se la spontaneità non era necessitata, adunque era in libertà d'indifferenza di essere spontaneo, e di non esserlo, o sia di essere ripu- CVIII. *Sbaglio del Sig. Brucker in dirla di spontaneità solamente. Sua distinzione inutile.*

Digitized by Google

gnante. E sarà sempre *libertas a necessitate*, *non libertas* solo *a coactione*. Non è ella graziosa questa contraddizione?) Quelle distinzioni, dico, non han certamente più luogo; essendo diggià preoccupate. La loro forza consiste tutta nell'argomento degli Academici contro de' Fatalisti, portato da Cicerone: *Si omnia fato fiant....; ergo etiam assensiones..... Non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes justæ sint nec vituperationes, nec honores nec supplicia. Quod cum vitiosum sit &c.* Argomento, cui snervò Crisippo con rispondere: *Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis; verum non principalibus & perfectis, sed adjuvantibus & proximis;* e queste non perfette spingono bensì e muovono, ma il risolvere di acconsentire, o nò, lo lasciano in libero e pien potere dell' animo. Non con quelle perfette, ma con queste formavano gli Stoici la catena del Fato: *ex hoc genere causarum ex æternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur*: e però, come già vedemmo, il Fato degli Stoici non era necessitante le umane azioni. Era tale bensì, che senza la di lui impressione per mezzo delle cause prossime, l'animo non agiva; *necesse est enim assensionem viso commoveri. Visum objectum imprimet illud quidem & quasi signabit in animo suam speciem; sed assensio nostra erit in potestate*. Così gli Stoici, senza spezzar la catena del Fato, a cui come parte dell' universo assoggettavano l'animo, la piegavano quanto alle loro umane azioni, come loro piaceva. Onde punto non era lesa da quella eterna catena la lor libertà.

De Fato cap. 17.

Ib. c. 18.

CIX. L'assioma Stoico, *Fata volentem ducunt &c.* provare per la libertà, non contro.

L'opporre a questa verità il gran detto Stoico *Fata volentem ducunt, nolentem tradunt*, su cui fondasi quella specie di preghiera di Epitteto *duc me o Jupiter & tu Fatum &c.*, cui imparò da Cleante, egli è uno sbaglio manifesto, nato dal non riflettere abbastanza. Questo stesso detto mostra da sè intatta la libertà de' voleri. Non dicesi *Fata volentem ducunt; & nolentem velle cogunt, aut de nolente volentem faciunt*; ma dicesi *nolentem tradunt*, cioè *cogunt etiam invitum*; e se *invitum*, adunque lo lasciano tuttavia *nolentem*, anche quando lo for-

lo forzano. Non forzano adunque nè al *velle* nè al *nolle*, che lasciano sempre in pien potere dell' animo, ma a tutt' altro, e a tutto il restante, che non è in potere dell' animo, ma è in potere d' Iddio e delle altre cagioni perfette e principali della catena del Fato; secondo il fisso principio degli Stoici, tanto replicato da Epitteto, ma più magnificamente, dove l' esprime così „ *Dii immortales* id quod est „ omnium præstantissimum, & imperatorium, *solum*, ut de„ cebat, *in nostra potestate esse voluerunt*, *rectum*, videlicet „ *visorum usum* (consistente appunto nel *velle* e nel *nolle* se„ condo ragion richiede). *Relinquorum potestatem nobis ade„ merunt*. " In queste cose non sue, quai sono le universali vicende, sì, che *Fata volentem ducunt, nolentem tradunt*; l' animo è necessitato dal fato a subirle, voglia o non voglia: ma però ritenendo sempre il pien potere di quel solo ch' è suo; cioè o di farne buon uso, secondando e seguendo col suo *velle* il fato; o di farne mal' uso, ripugnandovi col suo *nolle*, benchè indarno. Di modo che resta sempre libero padrone della sua stessa spontaneità, o ripugnanza. Questa è la chiara e vera intelligenza del gran detto, e del Fato Stoico, per nulla necessitante l' animo nelle azioni sue; nè punto però lesivo della di lui libertà. Ap. Arrian. lib. 1. cap. 1.

CX. *Il solo virtuoso chiamarsi dagli Stoici libero e volente: e perchè.*

Questo bensì dissimulare non voglio, che il nome nobile di *libertà* e di *potere* non lo davano gli Stoici, se non alla facoltà *recti usus visorum*. La libertà, che da noi chiamasi di contrarietà, perchè facoltà di far il bene, e di fare il contrario che è il male, essi pure, come noi, non la volevano per un attributo essenziale alla libertà, ma per una di lei imperfezione, non per un potere, per un vigore dell' animo, ma per un difetto, per una impotenza e debolezza, nascente dalla instabilità e poca fermezza del buon giudizio. Questa imperfezione di libertà, questo difetto, impotenza o debolezza di animo e di giudizio, l' ammettevano certamente nell' uomo *non perfetto*; e dimostravano pur troppo coll' esperienza alla mano, che „ nostri animi, dum quidem boni sunt, „ bona appetunt, cum vero mali, mala; itemque a vitio „ tran- Ad Enchir. cap. 1. in Refutat.

„ transeunt ad virtutem si curentur, & a virtute ad vitium
„ si negligantur; *atque utrunque faciunt arbitratu suo, nulla-*
„ *que necessitate coacti.* " come bene commentò Simplicio contro li Fatalisti non Stoici, e contro li Casualisti, nella sua difesa della Dottrina di Epitteto, sopra già da me descritta. L'ammettevano senza dubbbio; e la suppongono ne' loro scritti e discorsi manifestamente; come verità, da non porsi in disputa, come dice bene il Sig. di Maupertuis, se non da un Sofista; e di più non con buona fede. Ma non la volean degnare del nome di *potere*, e di *libertà*, non essendo, se non una capacità di essere stolto, cattivo, misero, e *servo* del vizio. Anzi siccome la volontà di sua natura è appetito ragionevole, ed è cosa irragionevole l'appetire il vizio, non era presso loro un vero *volere*, nè il vizio veramente *voleasi*. Onde dicevano, che il vizioso non vive come *vuole* (ardirei quasi di addurre il *quod nolo malum, hoc ago*, ma non voglio, ch'è troppo sacro), e se non vive come *vuole*, come mai chiamarsi *libero*? „ *Liber est* qui vivit *ut vult*,
„ qui nec cogi, nec prohiberi, nec vim pati potest.... Quis
Ap. Arrian. lib. 4. c. 2. „ igitur vivere *vult* delinquens? nemo. Quis vivere deceptus,
„ temerarius &c. nemo. Nemo igitur improbus vivit *ut vult*,
„ eoque *nec liber est*. " Così del vero ragionevol *volere*, e della libertà vera senza riguardo alla imperfezione, Epitteto.

CXI. *Il loro Sapiente libero con eccesso, ed empiamente.*

Quindi è (sempre il Sig. Zanotti), che quanto più l'animo dal retto giudizio era determinato a scieglier bene, tanto più libero era. E siccome tanto più era determinato a far bene, quanto più n'era fermo e stabile il retto giudizio; perciò fra i virtuosi, quai soli chiamavano liberi; *gl' Incipienti*, perchè men fermi ancora nel vero e fermo giudizio, perciò presso gli Stoici erano meno liberi. *Li Proficienti*, che quanto più a forza di essercizio rassodavansi, e raffermavansi nel vero e retto giudizio, tanto più accostavansi allo stato perfetto; perciò erano tanto più liberi. *Li Perfetti* finalmente, dopo gran fatica giunti a quel loro *judicium verum & immotum*, che li rendeva immutabilmente virtuosi, in quella guisa, che diciam noi con verità degli Apostoli confermati in

grazia;

grazia; questi gli dicevano, ed erano presso gli Stoici, sommamente liberi, con un eccesso di *libertà*, *potestà*, *e padronanza* di sè, nel sempre scieglière e far bene, che non avessero à cederla nè pure agl' Iddii. *Expectant nos*, dicevano nello spingersi e avvanzarsi a questa loro gran meta. „ ex- Sen. Ep. 75.
„ pectant nos, si ex hac aliquando fæce in illud evadimus
„ sublime & excelsum, tranquillitas animi, & expulsis erro-
„ ribus, *absoluta Libertas*. *Quæris quæ sit ista? non homines*
„ *timere non Deos*, nec turpia velle nec nimia, *in se ipsum*
„ *habere maximam potestatem*. " E quel che più mi colpisce, anche un Epitteto, sì pio promotore del culto e sequela del sommo Dio, prorrupp'egli pure in espressioni sì empie: e figurandosi già perfetto: „ me ne igitur solum securi per-
„ cuti? dic' Egli come a un Tiranno. Quid ergo? Che vuoi
„ da me?..... Est tibi moriendum..., in vinculis esse..., ire
„ in exilium... Bene; tutto ciò non è in mio, ma in tuo potere. Ma se mi intimerai con tutte queste tue minaccie di rivelar il segreto: *dic arcana*: *non dico*. *Hoc enim penes me est*. Non hai forza nè tu, nè tampoco gl'Iddii di rimovermi dal mio fermo costume e abito, di non fare nè questa nè altra azion cattiva. In ciò son padron' io assoluto, libero, e indipendente: " Pedem meum vincies. *Institutum autem meum*, *ne ipse quidem Jupiter superabit*.

CXII. *Contraria alla Cristiana la loro libertà, non altrimente, che la Pelagiana.*

A questo segno di arroganza, in cui consisteva tutta la gran boria degli Stoici, da lor peraltro creduta la somma virtù e onestà, loro fine; a quest' arroganza, dico, facean giungere il potere, la padronanza, la libertà delle loro azioni. Onde l' error loro circa la libertà non era di difetto, ma era di eccesso; e se gli errori di Pelagio e di Calvino circa l'arbitrio non risguardassero tutt' altr' ordine e stato, dirsi potrebbe con verità, che gli Stoici in questa materia, non de' Calvinisti, ma precursori furono de' Pelagiani. Per lo che volendo V. P. rilevare nello Stoico opposizione contro il Cristiano, quanto alla libertà, poteva farlo senza dubbio; non già perchè se ne facessero scarsi, o privi affatto, ma perchè se ne arrogavano anzi di troppo.

In som-

Digitized by Google

CXIII. *Vera contrarietà della Filosofia loro alla Cristiana.*

In somma di tutto, per finirla una volta; se V. P. quantunque da me certamente non ne avesse motivo, pure onninamente dimostrar voleva contraria alla Cristiana la Stoica Filosofia, non doveva giammai produrre que' suoi quattro Capi, due de' quali son men forti, e in qualche maniera men veri; e gli altri due apertamente son falsi: ma portarne poteva tant' altri, che sono sicuramente veri. Per cagione di esempio: il tener essi Iddio, sebbene distinto dalla materia, non però distinto dall' esser corporeo, o almeno non potente sussistere senza corpo. Il tenerlo per un Ente sommamente perfetto sì, ma sempre finito. Il farlo impotente a crear la materia, e a produrre veruna cosa dal nulla; impotente a vincere intieramente la resistenza della materia; impotente a superare la libertà e costanza degli animi. Il dargli una bontà che ne limitava la giustizia nel punire, e non gli *lasciava* l'uso dell'arbitrio di non produrre e di non fare *quanto ei faceva*. E quant'altri loro grossolani spropositi si avevano, circa la idea di Dio; circa quella dell'anima; circa quella de' premj e de' castighi, e della loro eternità; circa la idea di tant'altre cose, ed eziandio circa quella delle azioni virtuose e delle virtù.

CXIV. *Riconosciute dal Zanotti.*

Dal fin quì detto secondo il mio proprio sentimento, V. P. può ben conoscere, negarsi da me certamente, essere alla Cristiana contraria la Stoica Filosofia in que' Capi, ne' quali veramente non lo è; ma sapersi anche da me e tenersi per contrarissima, dove in fatti lo è; anzi lo stesso averne io voluto accordare al Sig. Maupertuis quelle false supposizioni, che ne portan seco affatto scoperta diversità, o come dic' Ella, opposizione, non fu egli un manifestamente accordargli nello stesso tempo anche delle diversità *o contrarietà*, che in fatti non v'erano, e un volerla quindi supporre ancor più contraria o diversa di quello che fusse? E perchè dunque in quel suo Constituto mi fa Ella quell'interrogatorio, assoluto e senza limitazione: *Cur oppositas neget hujusmodi Philosophias Zanottus?* E mi vuol' Ella caduto sì grossamente in una contraddizione sì manifesta, nella stessa cortissima pagina, e quasi nello stesso periodo?

Sono

Digitized by Google

Sono uomo ancor io, e cader posso in errori e sbagli, *omnis homo mendax*. Ma per la Dio grazia, questa volta, almeno in quello, su cui Ella quì mi conviene, so di non esser caduto. In niun luogo del mio breve ragionamento negai la opposizione, ch' ella mi fa negare; e molto meno in questo stesso luogo, dove apertamente la suppongono le mie stesse parole, delle quali ella si scandalizzò, e vuol che la neghino. Ecco il detto mio „ *nè* io però *credo*, che *tanto in* „ *ciò si allontanassero* (gli Stoici) da' Cristiani, quanto alcu- „ ni per avventura si immaginano". E primamente, se io lo limito con dire *in ciò*; e perchè V. P. toglie il limite, che io vi pongo, e fa l' interrogatorio illimitato: *cur oppositas neget hujusmodi Philosophias*, affatto in generale? e se io a bella posta lo limito, e dico *in ciò tanto non si allontanano*, non è egli chiaro chiaro, che nel restante suppongo tutto l' opposto, cioè che *molto si allontanano*? non è ella tanto trita, che diventò volgare, la regola de' Legisti: *exceptio firmat regulam in contrarium*? CXV. *E supposta da lui nel detto stesso, in cui gli s' imputa il negarla.*

In secondo luogo, non solamente il mio detto ne suppone la opposizion nel restante, ma apertamente la esprime anche *in ciò*, a cui l'hò ristretto. Non dissi io, che *punto non s' allontanano*. Badi di grazia. Il detto mio è; che *non tanto* si allontanano, *quanto* alcuni s' immaginano. Adunque dico a chiare note, che si allontanano, sebbene non tanto quanto &c. Adunque l' interrogatorio, *cur oppositas neget*, V. P. non solamente lo riformi col limitarlo *in ciò*, a cui io mi ristrinsi; ma lo cassi pure affatto, come giusta le formole de' Legisti calunnioso anche rispetto *a ciò*, a cui mi ristrinsi; essendo notorio e indubitato, che anche *in ciò* io non nego la opposizione, ma salvone il più e il meno, espressamente nel mio detto l' affermo. CXVI. *Anzi esprimervene, anche rispetto a ciò, a cui lo limita.*

Che se anche senza intieramente cassarlo, volesse pure in qualche maniera ritenerlo: purchè riducasi a una dimanda giusta, che non mi faccia reo di aver detto ciò, che io non solamente non dissi, ma di cui anzi dissi espressamente l' opposto; io ne sarò contentissimo. Ma convien riformarlo così: CXVII. *Fare lui gli Stoici men lontani da' Cristiani, quanto al loro seguire la sola eterna onestà.*

cur in eo minus oppositas affirmet &c. e meglio ancora in quest' altra maniera: *cur a Christiana propius in eo*, o *non tam longe*, *Stoicam abesse Philosophiam*, *affirmet Zanottus*. In tal forma l' interrogatorio conserva fedelmente, e senso e lettera del detto mio. Vi si suppone, che in vece di aver negato, abbia io anzi affermato, esservi opposizione tra le due Filosofie: il che è verissimo: e mi si dimanda ragione, perchè, *in ciò* a cui ristringesi il mio sentimento, abbia io detto, non esser tanto lontana opposta o diversa la Stoica dalla Cristiana Filosofia, quanto pensano alcuni. Ridotto a tal modo, l' interrogatorio è legittimo e giusto, perchè fondato sul vero; ed io senza difficoltà veruna l' accetto.

CXVIII. *E volere la eterna onestà essere Dio stesso.* La risposta a questa dimanda già la diedi, ed è il perchè da me unito al mio detto per prova nel mio ragionamento. Ivi dopo aver detto, da me non credersi, che gli Stoici *in ciò*, cioè nel seguire la sola sempiterna onestà, *tanto si allontanassero da' Cristiani, quanto alcuni s' immaginano*; subito ne diedi ragione, soggiungendo così: *imperocchè che altro finalmente era quella loro suprema onestà eterna, immutabile, necessaria, se non se quel Dio stesso, che noi adoriamo?* questo è il perchè, credere dis' io che gli Stoici meno da noi *in ciò* si allontanassero.

CXIX. *Gli si contesta, esser falsa tal proposizione.* E so bene, che anche ridotta la causa mia al presente stato da me accettato, non per tanto V. P., se non per altro, almeno per non darmela vinta così presto, non lasciarebbe forse di dare a questa mia risposta la somma delle eccezioni, che è quella di falsità, con obbiettarmi di nuovo, quanto mi oppose nel suo libro così: che novità è questa? „ *Quid* „ nam hoc rei est, *honestatem Deum esse apud Christianos?* “ accordo bensì, dic' ella, che quella degli Stoici fusse Dio presso di loro „ *Deus erat illa quidem Stoicorum, apud quos Deus*, „ fatum, fortuna, *providentia*, æterna rerum colligatio, „ *sempiterna & incommutabilis honestas*, cæteraque ejusmodi, „ *nomina erant diversa tantum ejusdem omnino rei.* “ Ma presso de' Cristiani giammai. “ *Non posset esse Deus Christiano-* „ *rum, nisi honestas illa* immutabilem non modo *haberet* es-

 „ sen-

„ sentiam , verum etiam *intelligentiam*, *voluntatem*, *vim crea-*
„ *tivam*, *&* *a quacumque re creata distinctionem* ; *beneficen-*
„ *tiam*, *liberalitatem*, *cæteraque attributa*, *quæ in idea* pro-
„ fecto solius *honestatis non reperiuntur*. "

Nè di ciò ivi ancor contenta; s' ingegna V. P. inoltre di precludermi il ricorso al *Deus charitas est* di S. Giovanni, affatto simile al mio *Deus honestas est*: con pretendere, non debba intendersi, se non secondo l' anomalia degli Ellenisti, che di spesso servonsi del concreto in vece dell' astratto; e però vuole il di lui senso essere, non che Iddio sia la carità, ma *sensus est*: *Deus habet charitatem*. Come in fatti nel seguente versetto lo prende lo stesso Apostolo; „ *sexcentique* „ *interpretes* ... significare ajunt... *eadem anomalia*, *qua Psal-* „ *mista* dixit: *Dominus fortitudo mea*, *illuminatio mea*, *salus* „ *mea*, *tu es patientia mea* &c. " Così V. P. Vero è però, che quanto alla carità subito muta linguaggio, e confessa sinceramente, che „ *ut Theologi docent*, *certe Deus charitas est*; „ *tum* formalis & *increata*, eaque vel *essentialis* vel notio- „ nalis, tum causalis & *creatrix* &c. " Ma per la onestà non vuol' usare veruna indulgenza; conchiudendo. „ Verum, *ut* „ *essentialiter charitas* a Christianis *Deus dicitur*, *VIX dici po-* „ *test substantialiter honestas* " manco male per me, che vi trovo quel *VIX*. Sebbene, a che mi giova; se appena donato, lo rivuole, e lo leva a forza, con un testimonio in contrario, che è infallibile, e non ammette replica; qual' è quello di tutti li Cristiani? „ *Christiani*, Ella definisce, quam- „ vis essentiam tribuant *honestati* suam, *numquam* tamen *eam* „ *Deum esse crediderunt* ". Se va così, io ho perduto la causa. *Quod ubique*, *quod omnibus*, *quod semper*, ancor' io so, ch' è di fede. Decreto perentorio...

CXX. *Nè poter salvarsi da lui col* Deus charitas est.

Con tutto però il gran terrore, che porta in faccia codesta instanza; io non me ne sgomenterei punto punto. E se mi fusse lecito di far da attore in un esame, in cui son constituito per reo; tacerei bensì le antilogie, perchè tanto scoperte e vicine, saltano tosto agli occhi di chiunque legge, anche scorrendo: ma sa ella cosa direi? direi, che qui

CXXI. *Instanza del Zanotti contro la contestazione.*

Digitized by Google

V. P. viene a concedere agli Stoici più di quello, che rimprovera da me conceduto. Io dissi, che seguendo essi *quella loro sovrana onestà, eterna &c., non tanto* da noi si allontanavano. E' vero. L' ho detto. Ella me ne rimprovera; ed io di nuovo lo confermo. Ma dissi ancora, che si allontanarono, *e in ciò si differenziaron da noi; che noi seguiamo Dio accorgendocene, essi il seguivano senza accorgersene;* perchè non sapevano, che *quella loro sovrana onestà, eterna &c.* fusse Dio, come in fatti era. E quì V. P. toglie loro anche questa lontananza e differenza, che io vi pongo; perchè espressamente dice, ch' essi sapevano benissimo, lei essere *lo* stesso Dio sotto diverso nome: *apud quos* (Stoicos) *Deus...., sempiterna & incommutabilis honestas, &c., nomina erant ejusdem omnino rei*. E dice il vero; ma io ivi non potei dirlo, impedito dalle supposizioni contrarie, che volli al Sig. di Maupertuis accordare.

CXXII. *La rinforza.*

Nè potrebbe giovarle il rispondere, che sebbene ella accordà, che la sempiterna onestà presso gli Stoici fusse lo stesso Dio, detto con diverso nome; non accordò però, ch' essa possa ammettersi per Iddio dalli Cristiani; imperocchè presso di noi allora soltanto sarebbe Dio, quando *honestas illa, immutabilem non modo haberet essentiam, verum etiam intelligentiam, voluntatem* col restante degli attributi da lei mentovati. Il ciò rispondere, in vece di giovarle, non può se non nuocerle. Se ella accorda, che la sempiterna onestà degli Stoici fusse Dio presso di loro; per necessità accorda ancora, che avesse tutti gli attributi, che aveva Dio presso di loro, e per conseguenza tutti gli da lei mentovati. Imperocchè (giacchè parlandosi ora fuori delle false supposizioni del Sig. di Maupertuis posso dirlo) Iddio presso degli Stoici era una suprema mente eterna, che a tempo decente creò *ex inerti & bruta materia* il Mondo, cui governa con la sua provvidenza; mente che secondo lo aveva appunto, *immutabilem non modo essentiam, verum etiam intelligentiam, voluntatem, vim creativam, & a quacunque re creata distinctionem, beneficentiam, liberalitatem, cæteraque attributa*. Adunque la sempiterna onestà

degli

degli Stoici, essendo presso loro lo stesso che Dio, aveva anche tutti codesti da lei mentovati attributi di Dio, voluti da lei necessarii, acciò li Cristiani la riconoscano per Iddio: e se ciò; saran tenuti adunque anche secondo Lei i Cristiani, a riconoscere per Iddio la Stoica sempiterna onestà, di cui si parla.

E per verità troppo strano mi parve a prima vista, che accordato una volta il primo, negasse poi il secondo. Ma riletto tutto il passo con più di attenzione, m' avviddi d'onde nasceva l' antilogia. Osservai, che dopo la enumerazione dei Divini attributi, Ella soggiunge „ quæ (attributa) in „ idea profecto *solius honestatis* non reperiuntur “. Quì sta l' equivoco. Di sopra parlò della *onestà e sempiterna* espressamente. Quì la lasciò sola e soletta, *idea solius honestatis*, senza quel gran compagno di *eterna*; e senza farvi riflessione, venne a scambiare la *onestà eterna* in una onestà, che può intendersi non eterna, intendersi non per l' immenso albero, dirò così, e per l' immenso fonte della onestà, ma intendersi per un rametto, e per una gocciola, qual' è la nostra particolare. Scambio non inferiore a quello, che si farebbe da chi prima parlasse della *eterna Sapienza*, e poi voltasse il discorso all' idea *solius Sapientiæ*. Scambio infinito, perchè certamente quella è lo stesso Dio, e questa no. CXXIII. *Pretende equivoca l' argomentazione.*

Per iscansare però ogni sbaglio; tenga V. P., come ho fatto io, tenga ben forte unito alla *onestà* il termine di *eterna*, che allora nè pur' ella dirà più, che le manchi veruno di quegli attributi; nè mai più negherà, che la *onestà eterna* sia lo stesso Dio anche presso di noi. E più ancora presso di noi, che presso degli Stoici. Perchè, sebbene presso degli Stoici nulla vi fusse di attivo, che fusse eterno, se non il sommo Dio; essi però, d' accordo in ciò con tutti li gentili Filosofi, gli davano per coeterno, abbenchè da lui distinto, il principio inerte e meramente passivo della materia, di cui si servisse per creare e fabbricare il tutto. Dove presso di noi Cristiani, secondo la verità, nulla affatto avvi di eter- CXXIV. *Mezzo da lui proposto per non equivocare.*

no suo-

Digitized by Google

no fuori di Dio. Tutto ciò che era eterno era solamente in Dio; e tutto ciò che è in Dio Ente semplicissimo, e lo stesso Iddio. Onde presso di noi gravissimo error sarebbe l' ammettere onestà *eterna*, e fuori di Dio; onestà *eterna*, e non nel solo Iddio; onestà *eterna*, e non il solo istesso Iddio.

CXXV. *Per ben capire gli Stoici circa il fine.* Nè dobbiam tener forte il termine di *eterna* unito a quello di *onestà*, solamente per non variar soggetto, e andar d' accordo tra noi nel parlare; ma anche per non isbagliare nella intelligenza del fine Stoico. Ella sa molto meglio di me, che la somma onestà (il solo pensare, che faccio parlare il Zanotti, mi farà forse spiegar meglio quì in ristretto, quanto già di sopra provai a lungo) la somma onestà presso degli Stoici era la grande loro *sapienza*, la retta ragione o sia il retto giudizio comprendente tutte le virtù, e immobilmente regolante tutte le azioni dell' animo. Beato colui tra gli uomini, che giungeva ad *acquistarla*. *Questo* chiamavano ed era il loro *Sapiente*. Comune la volevano al sommo Dio, agli Dii minori, e all' animo dell' uomo; ma a gradi, con declinazione, e con una comunanza di analogia e proporzione, secondo la capacità e natura de' comunicanti. Il Sommo Dio che solo eterno per natura l' aveva in sommo grado, era non solo immutabilmente, ma anche eternamente onesto, e però era il sommo eterno sapiente. Gl' Iddii minori, di loro natura non eterni, non potevano averla *come eterna*, ma perchè *nati* incapaci di vizio secondo gli Stoici, erano almeno *nati immutabilmente onesti*, e però *nati sapienti*. L' animo finalmente umano, che non è, *nè eterno*, *nè nato immutabilmente onesto*, poteva secondo loro rendersi tale *almeno immutabilmente*, e farsi *sapiente*, giacchè non l' era nato, acquistandosi a forza d' industria, di esercizio, e di fatica, *la Sapienza*, *la immutabile onestà*, che tale ei non ebbe nel nascere. Questa Sapienza, e somma onestà *come* immutabile era il loro *fine conseguibile*; ma *come eterna*, era solamente propria del Sommo Dio; era la stessa retta ragione, e legge eterna del Sommo Dio, era lo stesso Sommo Iddio. E però come eterna non era un fine da

loro

loro conseguibile, perchè non sapevano come noi, che Iddio fusse conseguibile dall'uomo. Bensì era il loro *fine esemplare*, norma, e regola, cui dovevano *seguire*. Ond'è, che io parlando quì determinatamente della *eterna*, non usai mai il termine di *conseguire*, ma sempre, e ben più di sei volte in poche linee, usai quello di *seguire*, *seguendola*, *seguirono*, *seguivano* e simili. La *onestà* poi *come eterna seguendo* essi qual fine esemplare o sia norma, potevano acquistarla *come immutabile*, che era il fine da loro conseguibile.

Se noi adunque terremo forte, e sempre uniti insieme i termini, de' quali trattiamo, e diremo sempre amendue, come diss'io „ Onestà immutabile *eterna*; o quanti vantaggi! Non iscambiaremo mai nello Stoico sistema un fine con l'altro, prendendo il fine esemplare per lo conseguibile, o il conseguibile per lo esemplare. V. P. dove scrisse „ Christiani, quamvis suam tribuant essentiam *honestati*; " se senza omissione terrà forte, e scriverà *honestati æternæ*, non dirà più come disse, *nunquam*, ma dirà l'opposto *semper eam* (honestatem æternam) *Deum esse crediderunt*. Gli Ebrei Grecizanti, massimamente sentendo, che gli Stoici per somma onestà intendevano la loro gran sapienza; ed essi, e San Giovanni ancora, e li secento Interpreti col Salmista, rinunzieranno tutti volontieri a quante anomalie posson' esservi; e diranno tutti senza difficoltà in senso proprio diretto e vero: *Deus Charitas æterna est*, *Sapientia æterna est*, *honestas æterna est*; ed anche al rovescio, *Charitas æterna*, *Sapientia æterna*, *honestas æterna Deus est*. Io pure averò l'intento mio; e andaremo in ciò d'accordo. Amendue, senza variar soggetto o appellazione, parlaremo sempre della stessa cosa; e diremo, tanto Ella, quant'io, che *honestati æternæ* così bene, come *Sapientiæ æternæ*, non manca alcuno dei divini attributi; ed essa *onestà eterna* altro veramente non è, se non lo stesso Iddio; tanto in sentenza degli Stoici, quanto in sentenza, e fede ancora di noi Cristiani. CXXVI. E per altre utilità.

Questo, e molto di più, produrle contro io potrei, se fussi Attore; ma come reo citato, non dovendo se non risponderere, CXXVII. Pria di rispondere, fa una dichiarazione.

re, prima di farlo, mi permetta una dichiarazione, che mi è necessaria, per non contraddirmi nelle risposte, o almeno per non imbrogliarmi. Osservo, che V. P. specialmente in questo luogo, tanto nelle proposizioni sue, quanto nelle mie, non solo non tien forte il termine *æterna*, che leverebbe tutte le liti, ma nè pure tien forte sulle stesse proposizioni, e ne fa nascere delle nuove. Nel riferire le mie, prima mi fa dire, come in fatti dico al mio capo stesso, *Dio è l' onestà istessa*, da Lei fedelmente tradotto *Deus honestas ipsa est*. Ma che? subito immediatamente me la rivolta, e mi fa dire, non più *Deus honestas est*, ma al rovescio *honestas Deus est*; e me ne censura qual Novatore: *honestatem Deum esse? Quidnam hoc rei est apud Christianos?* E così rivoltata, me la fa poco dopo replicare, nella sua figura di preoccupazione, con dire: „ Neque enim huic vindicandæ præpositioni *hone-* „ *stas Deus est* (ecco se la è rivolta), illud velim afferre: „ *Deus charitas est*. Questo timor suo per altro, che più ancora mi fa sospettare, V. P. lo deponga pure, se veramente lo avesse. Mai in vita mia non ricorrerei in tal caso al *Deus charitas est*, perchè ella avrebbe tutta la ragione di ridersi di me, e dirmi: che vi ha a fare il detto col rovescio? Il *Deus charitas est* andarebbe bene per sostenere il detto di prima *Deus honestas est*, ma per difenderlo, rivoltato nell' *honestas Deus est*, vi vorrebbe un *charitas Deus est*: ma dove trovarlo? Così potrebbe giustamente redarguirmi. Pure per isbrogliarmi da quest' intrico, che posso pensare? Non altro certamente, se non che dopo d' avermi rivoltato il mio primo *Deus honestas est* nell' *honestas Deus est*, abbia Ella nello stesso tempo voluto mentalmente raddrizzarmelo di bel nuovo nel mio primo *Deus honestas est*, per dar luogo all' unissono suo *Deus charitas est*; che voleva introdurvi, con intiere coorti di Ellenisti, e di nostri Interpreti, per testimonii contro di me, i quali, se non con le anomalie, mi atterrissero almeno col numero.

Num. 82.

CXXVIII. *La prosiegue, e protesta.* La stessa condotta tiene V. P. quando parla di sentimento suo proprio; là, dove (per mia più facile intelligenza, senza

le tra-

le traſpoſizioni da Lei uſate ſecondo il guſto latino, porto le ſue parole ſteſſe colla coſtruzion naturale) dove Ella dice „ *ut* „ *Deus dicitur eſſentialiter charitas* a Chriſtianis, vix (*Deus*) *dicitur ſubſtantialiter honeſtas*. Quì, diſſi, Ella parla del *Deus eſt*, *Deus dicitur charitas*, e del *Deus eſt*, *Deus dicitur honeſtas*. Sono ſue parole. Ma che? immediatamente roveſciando la propoſizione così proſiegue „ Quum .... Chriſtiani .... ; „ quamvis eſſentiam tribuant *honeſtati* ſuam; nunquam tamen „ *eam* (*honeſtatem*) *Deum eſſe* crediderunt “. Eccola non più quella *Deum eſſe*, *Deum dici honeſtatem*, ma rivoltata in queſt' altra *honeſtatem Deum dici*, *Deum eſſe*. E di queſta così rivoltata immediatamente conchiude; e bene, come conchiuderei io pure: „ Quare quum ſuos actus intelligunt Chri- „ ſtiani conformationem habere cum .... Legibus .... Divi- „ nis, virtutem *ſe* quidem & *honeſtatem conſequutos non ta-* „ *men Deum*, *arbitrantur*. “ In ſomma, e parla ella, e fa parlar me, come ſe il dire *Deus charitas eſt*, *Deus honeſtas eſt*, lo ſteſſo fuſſe, che il dire al roveſcio *charitas Deus eſt*, *honeſtas Deus eſt*. Proteſto adunque; che ſe ciò fece per ſuo giuoco d' ingegno e d' induſtria, per provarmi un poco, ſe batto ſodo ſenza contraddirmi e ſenza imbrogliarmi; faccia pure, e giuochi meco quanto le piace, purchè dentro di sè conoſca, che il mio detto è buono e non cattivo, è vero e non falſo. Ma ſe mai faceſſe davvero, ſappia, che premeſſa una volta codeſta mia dichiarazione, non ho paura di punto impicciarmi nel darle riſpoſta, e le riſpondo ſin d' ora.

Ma di grazia non mi faccia fretta; che coſa infretta non fu mai ben fatta, e ſi fa due volte. Per poco che ſi sbagli in materia sì ſublime e delicata, ſi dice non volendo una beſtemmia, e una ereſia. Così riſpondeſſi bene, che abbaſtanza avrei riſpoſto preſto! *Sat cito*, *ſi ſat bene*. Sarà ſempre vero il ſaggio motto di Auguſto. Riſpondo adunque; e in primo luogo nego di aver detto queſta propoſizione di ſubbietto indefinito *honeſtas Deus eſt*. E avverta bene, che in quella mia propoſizione che diſſi al mio capo ſeſto „ *i Cri-* „ *ſtiani*, anche ſenza ſperanza de' beni eterni, *ſervirebbono* CXXIX. *Riſponde alla conteſtazione.*

„ *alla onestà la quale è Dio stesso*, contenti sol di servirla “ avverta dissi, che quella particola, *la quale è Dio stesso*, ella è un aggiunto determinante *la onestà* nel *predicato* della mia intiera proposizione, che è questa: *i Cristiani sarebbono seguaci della onestà che è Dio*; cioè divina ed eterna: come quando dicesi *sapientia increata est*, *sapientia quæ Deus est*. Questo *quæ Deus est*, è lo stesso che l'addiettivo divina, e non già una enunciazione positiva e separata, con cui si dicesse *sapientia Deus est*, che sarebbe un detto falso. Là onde ivi al Capo sesto, col *quæ Deus est*, o sia *divina*, determino l'*honestas*, qual attributo della mia proposizione; come quì sul fine del capo quinto la determino qual subbietto coll' addiettivo *eterna* allorchè dico *la onestà eterna è Dio stesso*. Questa proposizione adunque *honestas Deus est*, che intesa indefinitamente e universalmente, come suppone il subbietto, è una eresia, io non l'ho detta mai.

CXXX. *Distingue le proposizioni.* Quantunque io non sia Teologo di professione, quella, che la Dio mercè faccio di Cristiano e di Filosofo, a me basta, per distinguere tra proposizione e proposizione, e in queste proposizioni quì dibattute distinguere il falso dal vero. Questa indefinita, *honestas Deus est*, ella è assolutamente falsa, al pari di queste, *sapientia Deus est*, *charitas Deus est*; perchè il subbietto indefinito *honestas* vi suppone distributivamente per qualunque onestà, e fa senso, che qualunque onestà sia Dio; senso eretico secondo la Fede, e stolto secondo la Filosofia; come lo è nella stessa maniera il dire che qualunque sapienza, e qualunque carità sia Dio. Sproposito sì fatto nè lo dissi, nè dirollo mai. Nego adunque assolutamente di aver detto la proposizione, ch' ella m' imputa, *honestas Deus est*.

CXXXI. *Confessa sua questa: Deus honestas ipsa est, e senza l' ipsa ancora.* Confesso all' opposto di aver detto *Deus honestas ipsa est*, com' ella vuole. *Dio è l' onestà istessa*, sono veramente parole mie al Capo VI.; le riconosco. Ma per altro quell' *ipsa* non vi sta già per nulla. Quell' *ipsa*, V. P. sa, essere ivi particola reduplicante, e significare la essenza della cosa, come non limitata da verun soggetto o altro determinante o indivi-

individuante; significare una forma, come atto puro illimitato e infinitato: e però quando il Metafisico dice *Deus est ipsa sapientia*, *ipsa bonitas*, *ipsa perfectio*, con quell' *ipsa* vuol significare sapienza infinita, bontà infinita, perfezione infinita. Là onde il mio *Deus honestas ipsa est* fa senso, che *Deus infinita honestas est*. Sicchè posso risponderle, di essere stato quì pure sì cauto, che non mi contentai di dire semplicemente *honestas est*, ma coll' aggiunta di quell' *ipsa*, particola ivi infinitante, volli precluder l' adito anche ai sofismi. Pure voglio essere liberale anche più del dovere; voglio aver detto *Deus honestas est*, senza la particola infinitante; e se non lo dissi, lo dico adesso, e quì in giudizio. Padre sì; dico, che *Deus honestas est*. Che v' è di male?

CXXXII. *Ne vien ripreso con tre impugnazioni.*

Che v' è di male? mi dic' ella. V' è di male, che quando i Cristiani „ *arbitrantur*, *se honestatem consequutos*, non però arbitrantur, se Deum consequutos, perchè nunquam „ Christiani, *honestatem Deum esse*, crediderunt “. V' è di male, che nè pure col *Deus charitas est* di S. Giovanni, salvar potete nel senso vostro questo vostro *Deus honestas est*; vi tolgono questo grand' ajuto tutti gli Ebrei Ellenisti, e più di secento de' nostri Interpreti. V' è di male finalmente, che sebbene accordisi veramente da' Teologi, poter dirsi senza anomalia *Deus charitas est*, non vi permetteranno essi giammai, che, senz' anomalia dirsi possa *Deus honestas est*. Imperocchè non *aliam honestatem noverunt unquam Christiani*, *quam creatam illam relationem*, *quæ in rebus ipsis est creatis*, cioè *conformationem* delle umane azioni, *cum humana ratione*, *legibusque Divinis & humanis*. Vi par' egli tutto ciò un poco male?

CXXXIII. *Contro la prima risponde, esser anzi tutti dalla sua i Cristiani.*

P. M. mio, quando non v' è altro male, io vi sto tanto bene, che l' affare mio non può andar meglio. I primi due spauracchi diggià li discoprii per tali colla dichiarazione, con cui li prevenni. La Fede de' Cristiani ella è la Fede mia. Interrogati li Cristiani non del detto mio, ma del rovescio, se la onestà sia Dio *honestas estne Deus*, il che è lo stesso, che interrogarli, se qualunque onestà sia Dio; lo so anch' io,

 che

che tutti risponderanno di no; e negheranno con verità essi pure di avere giammai ciò creduto, come io con verità negai di averlo detto. Ma provi un poco interrogarli della mia stessa proposizione, non iscambiata al rovescio, e dimandi loro così: *Deus estne honestas?* e vedrà, come ogni Cristiano si maraviglierà, che ella colla sua dimanda mostri di dubitarne. E che? le risponderanno, s'ha egli a porre in dubbio, che Dio sia onesto? abbiam sempre creduto, e crederemo sempre, che Dio è talmente onesto e onestissimo, che è la stessa onestà; siccome crediamo, essere lui talmente savio e buono, che è la stessa sapienza, e la stessa bontà. Ce lo insegnò sin da bambini il Catechismo. E per conseguenza dal primo sino all' ultimo confesseranno, che *Deum* semel *consequuti*, non qualem se cumque sed *summam æternamque honestatem arbitrantur consequutos*. Che se per meglio provar la lor fede, volesse onninamente scambiare la proposizione mia al rovescio; tenga almeno uniti i miei termini, e gl' interroghi non del *honestas* sola soletta, come già l' avvertii, ma dell' *honestas quæ Deus est*, o dell' *honestas æterna*, come diss' io; e gli udirà tutti concordemente, fare la medesima professione, che „ semel *honestatem quæ Deus est*, semel *honestatem æternam consequuti*, *Deum se arbitrantur* ipsum *consequutos* “. Imperocchè „ *semper* ipsi *honestatem quæ Deus est*, „ *semper* ipsi *honestatem æternam Deum* ipsum *esse crediderunt* “, ed abjureranno tutti con somma alacrità quel *nunquam*, che V. P. loro fè dire, senza che vi acconsentissero. O veda ella, se punto mi può commuovere quel primo spauracchio.

CXXXIV. *Contro l'altra, fare per sè appuntino il* Deus charitas est.

Gli Ellenisti poi e gl' Interpreti, se fussero non che secento anche a migliaja, non potranno mai impedirmi l' intendere il *Deus charitas est* in senso proprio e retto, nè impedirmi il quindi conchiuderne ad evidenza, che del pari *Deus honestas est* nel senso mio. Che il *Deus charitas est* possa anche intendersi della carità diffusa ne' nostri cuori e creata; nel qual senso non può capirsi un tal detto, se non coll' anomalia, significante la carità in caso obliquo, e vaglia lo stesso, che il dirsi *Deus dator est charitatis*, *Deus diffundit charitatem*,

tem ; io son d' accordo con quant' Interpreti ed Ellenisti ella vuole. Ma che non possa anche intendersi, e che anzi non s' intenda benissimo della carità che è in Dio increata, e non dicasi con tutta verità *Deus charitas est* in senso retto e proprio senza ombra di veruna anomalia, nè veruno Ellenista, e molto meno veruno de' nostri Interpreti può pretenderlo senza errare, nè potrà giammai citarsene un solo, che lo pretenda.

Senza, che io esca della professione mia e vada con troppo di fatica a riscontrarli, mi basta il solo attestato di V. P. I nostr' Interpreti, e sopra tutti i Padri e Dottori della Chiesa, sono certamente Teologi. Ora V. P. mi assicura, che secondo tutt' i Teologi la cosa è certissima. *Certe, ut Theologi docent, Deus charitas est, tum formalis & increata, tum causalis & creatrix.* E quindi assicura, essere questa una professione della Religione in corpo: *essentialiter charitas a Christianis Deus dicitur.* Dagl'Interpreti nostri adunque io non ho che temere. Intendono anch' essi con tutt' i Teologi, e con tutti i Cristiani, come intendo io, che *Deus charitas est* in senso retto e proprissimo, senza bisogno alcuno di anomalia. CXXXV. *I nostr' Interpreti intenderlo con lui in caso retto.*

Gli Ellenisti poi secondo l'anomalia; con cui V. P. fa quì parlare San Giovanni, in vece di farmi paura mi fan coraggio; perchè codesta sua anomalia, dimostra appunto, che gli Ellenisti intenderebbono il testo *Deus charitas est* della carità increata, secondo l'intento mio. *Deus charitas est*, dic'Ella, egli è un Ellenismo di San Giovanni: „ Hebraicam in eo „ anomaliam quis ignorat? Adjectiva enim per ipsamet sub„ stantiva non semel exprimunt Hebræi. *Quare sensus est :* „ *Deus charitatem habet* „. Ma di grazia, se questo è il senso; com'è possibile che San Giovanni parli con anomalia? Il significato di questo detto *Deus charitatem habet*, altro non può essere, se non che Iddio ha la carità per identità; non potendo intendersi senza errore massiccio, che *Deus habeat charitatem per compositionem*. E il dire *Deus charitatem habet per identitatem* significa pure onninamente lo stesso, che il dire *Deus charitas est substantialis & increata?* Che bisogno CXXXVI. *L' Ellenismo, che gli si obbietta, essere inutile.*

adun-

Digitized by Google

adunque avea San Giovanni di anomalia nel suo *Deus charitas est*; se il di lui senso; che è come vuol' Ella *Deus habet charitatem*, non può significare, se non la carità, aventesi da Dio per identità, e però la carità sustanziale? Questo sarebbe uno Ellenismo al rovescio; non un servirsi del sustantivo per significare l'adiettivo; ma tutto l'opposto, un servirsi dell'adiettivo per significare il sustantivo.

CXXXVII *Ed anche nocivo alla espressione di S. Giovanni.* Sarebbe inoltre un volere, che San Giovanni con quel concreto del di lei *Deus charitatem habet* significasse men propriamente, e men bene, la carità propria di Dio, ch' egli assai meglio e ottimamente significò in astratto col suo *Deus charitas est*. Imperocchè significansi sempre meglio gli attributi di Dio, col dirsi di lui in astratto, che col dirsi in concreto: il concreto seco portando sempre, almeno quanto al modo di dire, composizione di subbietto e forma, e però limitazione; dove l'astratto, anche quanto al modo di dire, significa la pura forma senza verun soggetto, con cui componga e si limiti. Onde siccome meglio è il dire *Deus est bonitas*, *Deus est sapientia*, che il dire *Deus est bonus*, *Deus est sapiens*; *Deus est habens* o *habet bonitatem*; *Deus est habens* o *habet sapientiam*. Così molto meglio è il dire con San Giovanni *Deus charitas est*, che il dire con Lei *Deus est habens* o *habet charitatem*. Se per tanto codesto di Lei *Deus charitatem habet* non può far giusto senso, se non intendendosi, che *Deus habet charitatem per identitatem*; e il *Deus charitatem habet per identitatem*, molto meglio vien significato col dire *Deus charitas est* sustantivamente inteso, in senso retto e proprio senza anomalia; perchè mai volere, che il Santo Apostolo senza veruna utilità, e con peggiorare la sua espressione, abbia detto *Deus charitas est* con codesto suo Ellenismo? non sarà mai vero, che San Giovanni siasi servito di un Ellenismo improprio, inutile, e nocivo alla sua espressione, com'è codesto di V. P.

CXXXVIII. *Intendersi con anomalia e senza, del pari con esso, il suo Deus honestas est.* Che possa egli, anzi che debba intendersi secondo le altre da me accennate anomalie, *Deus charitatem effundit*, *charitatis elargitor est*, qualora il *Deus charitas est* voglia spiegarsi della

Digitized by Google

della carità nostra e creata; io volentieri, come già dissi, l'ammetto. Ma a me basta, che possa intendersi in amendue i sensi, tanto della carità nostra con l'anomalia, quanto della carità propria di Dio increata, senza anomalia; come infatti in amendue le maniere l'intendono gl'Interpreti nostri, con tutt' i Teologi, e con tutt' i Cristiani, anche per attestato di V. P. Questo dissi, mi basta; perchè anch' io dico della onestà nella stessa maniera; cioè che *Deus honestas est*, „ tam formalis & increata; tum causalis & creatrix ", appuntino come dic'Ella della carità. Inteso della onestà nostra creata il mio *Deus honestas est*, intendesi detto coll'anomalia *Deus diffusor est*, *elargitor est honestatis*. Inteso poi della onestà propria di Dio increata, intendesi detto in senso retto e proprio senz'anomalia *Deus honestas est* sustantivamente, non adiettivamente. Ved'Ella adunque, quanto utilmente e liberamente, in prova del mio *Deus honestas est*, possa io ricorrere al *Deus charitas est* di San Giovanni, senza il menomo impedimento, o difficoltà, per parte o degli Ellenisti, o de'nostri Interpreti? Sicchè quest'altra pure unita alla prima son due opposizioni, che invece d'impugnare il mio detto, servon non poco ad illustrarne la verità.

La terza finalmente ed ultima opposizione, su cui le altre si appoggiano, mi giova ancor più delle prime; perchè essendo questa affatto insussistente, al cedere di questa, rovina tutta la macchina, alzatavi sopra contro di me. Tutto il fondamento di accusarmi reo di falsità in queste da me dette proposizioni: *honestatem quæ Deus est sequerentur Christiani*, *honestas æterna Deus est;* e in queste, *Deus honestas ipsa est*, *Deus honestas est:* tutto dissi il fondamento egli è poi in sustanza secondo V. P., perchè „ *non aliam honestatem noverunt* unquam Christiani, *quam creatam illam relationem*, „ quæ in rebus ipsis est creatis „. E, parlando della onestà umana (giacchè lo stesso intendesi anche dell' altra creata, che è l'angelica), questa relazione la fa Ella consistere nella conformità dell'uomo colla legge eterna, per quanto parmi dover raccogliere da queste parole, che soggiunge:

CXXXIX. *Contro la terza impugnazione, fondamento dell' altre; ne fa pria l'analisi in tre parti.*

„Quum

Digitized by Google

„ Quum suos actus intelligunt Christiani *conformationem* ha-
„ bere cum humana ratione, Legibusque Divinis & huma-
„ nis, *virtutem se & honestatem* consequutos ... arbitrantur „.
Tre cose quì stabilisce V. P. come definite presso i Cristiani. 1. che la onestà secondo la idea sua propria sia essenzialmente cosa creata: *Non aliam honestatem noverunt, quam creatam &c.* 2. che questa cosa creata, che chiamasi onestà, non sia che una relazione: *non aliam, quam creatam relationem, quæ in rebus ipsis est creatis.* 3. che questa relazione consiste nella conformità colla legge eterna *virtutem se & honestatem arbitrantur consequutos, quum actus suos intelligunt conformationem habere cum ratione legibusque Divinis & humanis;* norme, che io per dir più corto intesi significare col nome di legge eterna, che tutte le comprende. Questa terza, che non mi fa, come suol dirsi, nè caldo nè freddo in questa causa io volontieri glie l' ammetto per vera. E potrebbe ben Ella essere una specie di velo, su cui passando un occhio frettoloso e meno attento, vi ci s' ingannasse, e non iscorgesse il guasto, che vi sta di sotto. Le due prime poi, se fussero vere; sul presente articolo mi farebbero perder la causa; ma me la dan vinta, perchè onninamente son false. Mi permetta, P. Maestro, che parli con la libertà, che costumasi tra i Filosofi senza lesion veruna del vicendevol rispetto.

CXL. *Ne accorda una.* E giacchè niuna delle tre oltrepassa la profession di Filosofo, e però son tenuto a rispondere più distintamente che posso; non potendo cominciar dalla prima senza intralciarvi le altre che ne fanno la prova, sono forzato a rivoltar *l' ordine*; e per ischivare la confusione; e per dar l' ultimo luogo a quella, contro di cui per difendermi debbo conchiudere, come contro la immediatamente impugnante il detto mio. Cominciando adunque dalla terza; certo è, che la virtù ed onestà umana non può trovarsi senza la conformità dell' uomo colla legge eterna: *virtutem se & honestatem*, come dic' Ella benissimo, *Christiani arbitrantur consequutos, quum actus suos intelligunt conformationem habere &c.* E certo è pari-

parimente, che questa conformità significa una relazione tra l'uomo e la legge eterna. In questo, come già dissi, io non ho difficoltà. Lo ammetto; e siamo d'accordo circa la terza; senza più fermarvici inutilmente.

CXLI. *Nega l'altra; e mostra, la creata onestà essere qualità, non relazione.*

Ma circa la seconda, cioè che noi per umana virtù ed onestà non altro intendiamo *quam creatam relationem*, io son necessitato a negarlo, perchè conosco, e già il dissi, che onninamente egli è falso. La umana virtù ed onestà anche presso i Cristiani Filosofi ella è una perfezione dell'uomo assoluta, e anche la massima di tutte in questa vita, e non una semplice relazione: e fra le categorie, da niuno ponesi sotto quella della relazione, ma da tutti si colloca in quella della qualità. Ella è tanto celebrata la definizione datane da Sant' Agostino, che la sappiamo noi pure morali Filosofi, e la riconosciamo per ottima: e come no, se per tale l' approva espressamente e spesso se ne serve il suo gran S. Tommaso nella Parte seconda, senza della quale non credo possa formarsi un bravo Filosofo nella morale? Ora in questa sua approvatissima definizione dice pur chiaramente il Santo: „ *virtus* (parla della umana) *virtus est bona qualitas* mentis, qua recte vivitur? „ E S. Tommaso, che tutto spiega fino all'ultima distinzione, mostra di più anche la sede particolare di essa nell' ordine delle qualità; e la pone tra gli *abiti* della mente. Come vuol' Ella adunque, che io le accordi, essere la virtù ed onestà non altro *quam creatam relationem*? non posso in verun conto, senza rifiutare, non solo l'autorità di Sant' Agostino, San Tommaso, e de' Filosofi, ma anche la Verità, da me conosciuta; cioè che la virtù ed onestà è un vero abito, è una vera ed ottima qualità, *bona qualitas mentis*, e non come dic' Ella una semplice relazione.

CXLII. *Non consister essa nella conformità, che sempre ha con Dio.*

E per levare una volta sin dall' origine il quì scorso equivoco, e nello stesso tempo prevenire la instanza, che da quanto io le accordai, farmi Ella potrebbe. Che la conformità con la eterna legge sia una relazione, e che chi sa di avere quella conformità sappia di avere *virtutem & honestatem*,

com'Ella dice e beniſſimo, io glie lo accordai, e di bel nuovo lo accordo. Ma da ciò ſebben ne ſegua, che dove trovaſi quella relazione di conformità, trovaſi la virtù ed oneſtà; non ne ſegue però, che la virtù ed oneſtà ſia una ſteſſa coſa con quella relazione. E di quì nacque lo sbaglio. Altro è, che alla virtù ed oneſtà ſia ſempre congionta quella relazione, ed altra coſa è molto diverſa, che la virtù ed oneſtà ſia quella relazione.. Il primo è vero, il ſecondo è falſo. Tutte le relazioni, che le creature tutte hanno al Creatore, vanno inſeparabilmente unite alle medeſime creature. Egli è veriſſimo. Ma che tutte le creature non *altro* ſiano, che tante relazioni, egli è tanto falſo, quanto egli è troppo ridicolo.

CXLIII. *Lo dichiara con eſempi.* Ma tenghiamoci pure riſtretti alla ſola relazione di conformità. Una impronta, per cagione di eſempio, ha ſempre certamente la relazione di conformità al ſigillo. *La* impronta però non conſiſte in quella relazione, ma conſiſte in que' lineamenti dal ſigillo impreſſi e nella cera laſciati, da' quai lineamenti quella relazione naturalmente riſulta. E le creature non ſon'elle a noſtro modo di ſpiegare, come tante impronte del creatore, che *Mundum mente gerit, ſimilique ab imagine format?* Ella sa molto meglio di me, che ogni creatura ha ſeco inſeparabilmente la ſua qualunque conformità al creatore, maggiore minore o menoma, d'immagine di ſomiglianza o almen di veſtigio. E non è egli ridicolo il dire, che ogni creatura finalmente altro non è, che una relazione d'immagine di ſomiglianza o di veſtigio della Divinità? L'eſſere della creatura conſiſte in que' lineamenti, in quella maggiore o minor perfezione dal Creatore *impreſſale*, e comunicata, da cui neceſſariamente quella relazione riſulta; e non in quella relazione.

CXLIV. *E con iſpiegarne la natura.* Lo ſteſſo avviene nel caſo noſtro. E forſe queſta immagine del ſigillo e della impronta ebbe in mente il Salmiſta, quando cantò, *ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*. Impreſſe il Signore e continuamente imprime ſopra di noi a portata della noſtra cera, i lineamenti dirò così del ſuo in-

finito

Digitized by Google

finito essere, e del suo rettissimo operare, con una impressione sì nobile e distinta, che ci rende e nell'uno e nell'altro a lui conformi, *ad imaginem & similitudinem*. Quanto all'essere ci rende a sè conformi, comunicandoci la mente, che è una partecipazione del suo infinito essere intellettivo. Quanto poi all'operare ci rende a sè conformi, partecipando alla mente nostra la sua infinita rettitudine, consistente in que' lineamenti, in que' dettami che c' imprime della sua eterna legge, e delle virtù, che l'accompagnano; lineamenti ed impressioni rettificanti, che trasfondonsi nelle azioni, che dalla mente così rettificata si fanno; e quindi rette sono le azioni, e per esse retti noi, virtuosi ed onesti che è lo stesso; però conformi nell' operare alla legge eterna, e rettitudine dell'operare di Dio. In somma la rettitudine, che in sè hanno impressa e medesimata le nostre azioni, rende noi conformi e simili alla legge eterna e operazione di Dio, come la mente, che abbiamo, ci rende a lui conformi e simili nella natura e nell'essere.

Ora, siccome l'essere e la natura nostra non consiste certamente in quella relazione nostra di conformità e somiglianza con l'essere e con la natura divina; ma consiste nella mente, che Dio ci diede, da cui la relazione di conformità e somiglianza risulta. Così la virtù ed onestà delle nostre azioni non consiste nella relazione di conformità, che hanno con la eterna legge ed operazione di Dio; ma consiste nella loro impressa e con medesimanza comunicata rettitudine, da cui quella conformità e relazione risulta. Là onde quanto egli è falso, che la natura nostra altro non sia, che una relazione; altrettanto egli è falso, che altro non sia, se non una relazione, la virtù nostra ed onestà nell' operare. La è come già dissi; adunque falsa la proposizione seconda, cui ella opponendomi pretese, che non altro per virtù ed onestà ammettono i Cristiani, *quam relationem quæ in rebus ipsis est creatis*. CXLV. *La dimostra.*

Falsa è per ultimo anche la prima, cioè che la onestà, secondo la idea sua propria, sia essenzialmente cosa creata. „ CXLVI. *Nega, essere la onestà essenzialmente*

 „ Non

cosa creata: parte principale dell' analisi.

„ Non aliam *honestatem* noverunt unquam Christiani, quam „ creatam &c. ". Se V. P. detto avesse. „ Non aliam noverunt *honestatem humanam*, quam creatam ", avrebbe certamente detto il vero, perchè in tal caso avrebbe presa la onestà, secondo la idea, che essa ha, considerata determinatamente qual ritrovasi nell' uomo; come espressamente poco fa la presi anch' io, e come a bella posta ivi notai con parentesi, averla presa parimente Sant' Agostino in quella sua approvatissima definizione. Presa così, non v' ha dubbio, essere la onestà essenzialmente cosa creata; imperocchè nell' uomo, quantunque la non sia, com' Ella pensò, una semplice relazione; la è però sempre un abito, una qualità „ *bona* „ *qualitas* mentis, qua recte vivitur „. Se così adunque detto avesse, saressimo d' accordo; perchè ancor' io dirò sempre „ non aliam *honestatem humanam* novi, quam creatam ", proposizione, che non ha che fare contro la mia *Deus honestas est*. Ma avendo V. P. precisamente detto *honestatem*, senz' aggiungervi *humanam*, o altro epiteto che la determini a qualche genere di soggetto; venne a prenderla unicameute per quella perfezione che in se stessa è, prescindendo da qualunque genere di soggetto, in cui possa trovarsi. Secondo qual precisione non si considera la onestà, nè come nell' uomo, nè come nell' Angelo; nè come nella creatura, nè come nel Creatore; nè per abito qualità accidente, nè per sustanza; ma si considera semplicemente per un' attualità formalità perfezione, che denomina e rende onesto e virtuoso chiunque la abbia. Appunto come nella Sapienza, che nell' uomo è un' accidente, una qualità, un abito; quando dicesi *la Sapienza*, senz' altr' aggiunta determinante, si prescinde da tutti li suddetti riguardi, e si prende puramente la Sapienza per quella attualità e perfezione, che denomina e rende sapiente chi l' ha. Ora, siccome se V. P. dicesse, *non aliam sapientiam noverunt unquam Christiani, quam creatam*; tutti li Cristiani le risponderebbono, che non è vero: così non è vero, le rispondo io, che *non aliam honestatem noverint unquam Christiani, quam creatam*. Imperocchè siccome tutti con-

confessiamo, oltre la creata esservi principalmente la Sapienza increata, da cui la creata discende, così tutti riconoscer debbono oltre la creata onestà, anche e massimamente la increata, da cui quella deriva.

CXLVII. *Spiega, come siano in Dio le perfezioni semplici, d'idea pura.*

E so bene ancor'io, che acciò possa dirsi e possa darsi onestà, che sia increata, non basta che la onestà trovisi comunquemente in Dio, e soltanto eminentemente; ma deve trovarvisi anche formalmente; se ha ad essere, e quindi poter dirsi increata. A noi pure ciò insegna Filosofia. Ma da essa pur anche sappiamo, quelle sole tra le perfezioni non trovarsi in Dio formalmente, ed esservi soltanto eminentemente, che nella propria loro distintiva idea hanno sempre qualche mistura d'imperfezione, senza di cui non possono da noi intendersi; come per esempio, l'essere di corpo, di vegetabile, di animale, di uomo, e simili. Queste sì che sono in Dio soltanto eminentemente, e però Iddio non è, nè può dirsi assolutamente e propriamente corpo, vegetabile, animale, uomo (non entra Filosofia nella Incarnazione, che è misterio), e simili. Ma all'opposto quelle perfezioni, che spogliate d'ogni imperfezione, resta loro una idea sì propria e distinta, che con quella sola tuttavia s'intendono; e però come senza mistura d'imperfezioni, semplici da noi si chiamano, e da taluni per maggior energia diconsi anche semplicemente semplici *simpliciter simplices*: come per esempio, l'essere, l'intelletto, la volontà, la scienza, la liberalità, e simili. Queste sono in Dio non solo eminentemente, ma anche formalmente; e però può dirsi assolutamente, e dicesi con tutta proprietà e verità, tanto in concreto, *Iddio è*, *intende*, *vuole*, *sa*, *è prudente*, *è liberale ec.*; quanto e meglio ancora in astratto: *Iddio è l'istesso essere*, *l'intendere*, *il volere*, *il sapere*, *la prudenza*, *la liberalità*, *ec.*

CXLVIII. *La onestà essere appunto tra queste.*

Ciò supposto per vero, come è, e verissimo; non può essere, se non vero e verissimo, che in Dio vi è la onestà non solo eminentemente, ma anche formalmente; e quindi che può e dee assolutamente dirsi, con tutta proprietà e con tutta verità, tanto in concreto, quanto in astratto, *Iddio è*

one-

Digitized by Google

onesto, ed è la onestà. Imperocchè la onestà, secondo la idea sua propria e precisa di attualità e perfezione, presa alta alta nell'ordine supremo dell' Ente prescindente da tutti gl'inferiori generi contraenti e limitanti, ella è appunto una perfezione senza mistura di difetto alcuno, una perfezione pura e semplice, al pari delle suddette, per cagion di esempio da me indicate.

CXLIX. *Ne dà la idea.* Ma alla fin fine qual sarà mai questa sì alta, e senza mistura d'imperfezioni sì pura e semplice idea, per cui tuttavia intendasi onestà? Io poc'anzi già la indicai abbastanza, quando a somiglianza di una impronta, la dissi, qual'è, *una partecipazione della rettitudine infinita di Dio nell' operare*. Lo dissi, e torno a dirlo, non già per un pensiero mio particolare, ma per una idea antichissima della onestà, riconosciuta da Aristotele; approvata, e ad ogni tratto adoperata nella sua seconda Parte da S. Tommaso; e comune *non a i* soli Filosofi, ma a tutto eziandio l'umano genere. Non può essere autentica più di così. Eccola: la onestà è quella cosa, che retto rende chi l'ha, e retto rende il di lui operare: *virtus est quæ bonum facit habentem, & actum ejus bonum reddit*. Quella pure di Santo Agostino, basta non determinarla a mente creata con quel *bona qualitas mentis;* si prescinda, si tronchi, e si sopprima codesta particola, che non è necessaria per intendere in se stessa virtù ed onestà, secondo il suo atto proprio, ch' essa essenzialmente riguarda; e dicasi semplicemente: *virtus est qua recte vivitur:* e ne abbiamo con altre parole espressa la medesima idea. Più corto ancora. Dicasi soltanto: *la rettitudine nell' operare*. Ed è questa pure la istessa idea; per cui ottimamente intendesi *virtù* ed onestà in generale, ed è però comune a tutte le particolari virtù, *rectitudo comunis est omni virtuti*. E per finalmente conoscere essere questa una verità a tutti nota; dimandisi a chicchesia, cosa intenda egli per uomo onesto. Senz'altro risponderà, intender lui un uomo da bene, un uomo incapace di cattiva azione; in una parola, un uomo retto. Che vuol'Ella di più chiaro e manifesto, per conoscere, e quasi

direi

Digitized by Google

direi palpare, che di comune consenso gli uomini per virtù ed onestà tutti intendono *la rettitudine nell' operare*? Questa non per tanto fuor d'ogni dubbio è la idea propria e semplice della onestà, e il suo vero carattere, che la significa bene a meraviglia: idea senza mistura e purgatissima; in cui non vi è scoria, dirò così, di abito, di qualità, di accidente, o d'altra imperfezione; e come denotan gl'istessi tratti e parole che la compongono, un' idea tutta attualità, e semplice perfezione.

Sendo ciò non per tanto notoriamente ed evidentemente vero; sendo una stessa cosa onestà e rettitudine nell'operare: come mai non sarà vero, che in Dio anche formalmente siavi la onestà? Come non sarà vero il dire che Dio è onesto, che Dio è la onestà? Non sarà adunque vero, che in Dio formalmente siavi rettitudine nell' operare? Non sarà più vero, che Iddio sia retto, e sia la stessa rettitudine nell' operare? Sarà adunque vero, com' è così, tutto l'opposto. E siccome non è vero, che Iddio sia un sasso, che Iddio sia corpo; per la stessa ragione, dovrebbe esser vero, che Iddio non è la rettitudine, che Dio non è retto nell'operare. Innorridisce alla bestemmia non il solo Cristiano, ma chiunque non è Ateista. CL. *La dimostra, essere in Dio e di Lui dirsi, formalmente.*

Siccome adunque in Dio, non solo eminentemente, ma anche formalmente vi sono tutte le particolari rettitudini nell' operare, val'a dire tutte le particolari virtù ed onestà. Toltene alcune poche, tanto strettamente occupate intorno alle umane passioni, che se dalle passioni affatto si staccano e si divertono, più non s'intendono: come sono Temperanza e Fortezza, le quali se non diconsi freni della concupiscenza e dell'ira, propriamente non sono più quelle; e però di Dio, in cui non sono passioni, dirsi non possono, se non per metafora. Siccome, dissi, tutte le altre particolari, tanto intellettuali, quanto morali, che son perfezioni semplici; come scienza, sapienza, prudenza ec. formalmente ancora sono in Dio, e però con tutta proprietà e verità dicesi, che Dio è la scienza, la sapienza, la prudenza ec.: così la CLI. *E vera quindi essere la proposizione sua.*

gene-

Digitized by Google

general rettitudine nell' operare, la generale virtù ed onestà, anche formalmente è in Dio; e con tutta proprietà e verità diceſi, come diſs'io, che Iddio è la virtù ſteſſa, che Iddio è l'oneſtà.

CLII. *Epiloga e conchiude su di quanto fu convenuto.*

P. Maeſtro mio, io non paſſo più oltre; penſo di áver diſſipato affatto tutti gl'indizj, e di eſſermi pienamente giuſtificato, e di ſoverchio ancora. Chiudaſi una volta il conſtituto, ed Ella ſteſſa ſia il Giudice. Dia pur la ſentenza *secundum allegata & probata*; e ſon certo, che mi aſſolverà, non con un ſemplice *uti non repertum culpabilem*; ma sì bene *ex capite innocentiæ*. Dichiarerà ſenza fallo, eſſerſi da me detto ottimamente e con verità, che *Iddio è la oneſtà*, ed anche al roveſcio con l'aggiunta di quell'*eterna*, che *la oneſtà eterna è Dio ſteſſo*. Però eſſer vero anche preſſo i Criſtiani, che gli Stoici *ſeguivano Iddio*, *ſeguendo la eterna oneſtà*; ed aver detto beniſſimo, che *in ciò non tanto ſi allontanavano da' Criſtiani quanto alcuni s' immaginano*. Beniſſimo veramente eſſer detto, perchè il limitarlo *in ciò*, non è certamente un negare, che nel reſtante ſi allontanaſſero, ma più toſto un ſupporlo ed affermarlo; e di più quel dire *non tanto ſi allontanavano*, egli è pure un eſpreſſamente aſſerire, che pur anche *in ciò ſi allontanavano*, ſebben *non tanto*? Non poter quindi eſſere evidente più di così, l'apertamente riconoſcerſi da me, ſebben meno in qualche parte, il che è vero, molto però lontana in tutto dalla Criſtiana la Stoica Filoſofia; nè eſſervi quì, nè in tutto il mio libro il menomo indizio in contrario. Però eſſere ſtato veramente illegittimo ſuggeſtivo e nullo l'interrogatorio: *cur oppoſitas neget hujuſmodi Philoſophias Zanottus*. Pronunzierà in ſomma, non eſſerſi quì punto innalzata da me, ma tenuta anzi ſempre baſſa nel ſuo umile ſtato la Stoica, in viſta della Criſtiana. Queſta e non altra ſentenza mi aſſicuro dalla di Lei equità e giuſtizia; ed ho finito.

CLIII. *Com'ei ſiaſi contenuto verſo la morale Stoica, pria de' confronti.*

Troppo tardi mi avveggo, che il pormi a parlare in perſona del Sig. Zanotti, da Lei ben conoſciuto per quel valentuomo, ch'egli è, fu impegno troppo arriſchiato; troppo eſſen-

essendo difficile l'imitare un eloquente dicitore, che sà esser breve se vuole, senza farsi oscuro. Ma se non la precisione e la pulitezza del dire, son certo però di aver preso bene i sentimenti, ch' ei poteva quì addurre per difendersi, anche in questa parte, dalla terza riprensione, di cui trattiamo: e dimostrare, non solamente di non aver lui innalzata la Stoica morale nè sopra nè al pari della Cristiana; ma di averla quì pure fatta comparire qual'è, profondamente ad essa inferiore; dandole bensì que' pochi pregj, che giustamente non se le posson negare, ma però questi pure, sempre con la dovuta modestia, ed anche in maniera negativa. „ Gli Stoici (disse quì con semplice negazione) „ Gli Stoici in ciò, *non* „ *tanto si allontanavano* da' Cristiani ec. „

La modestia, la precisione, la verità, che il Sig. Zanotti quì adoperò sul finire del penultimo Capo, prima di entrare ne' confronti, che tra le due Filosofie fa di proposito al Capo VI. il Sig. di Maupertuis; resta a vedere, se abbia veramente continuato ad osservarle esattamente anche nel Capo ultimo, che al Sig. di Maupertuis ei contrappose. Quando ciò fusse; avrebb' egli certamente, per quanto a me pare, tutta la ragione di lagnarsi di una riprensione, che sarebbe fuor di proposito, ed ingiusta per ogni verso. Questo solo rimanci ad esaminare. CLIV. *Come ne confronti di essa con la Cristiana.*

Considera il Sig. di Maupertuis in quel suo VI. Capo, quanto conferiscano queste due morali alla felicità dell' uomo in questa vita: e vuole, che sebbene la pratica de' costumi sembri a prima vista essere la medesima in amendue; nel fondo però niuna ve n' abbia, che più della Stoica oppongasi alla Cristiana: di modo che veramente *le rapport, qui se trouve entre les mœurs exterieures du Stoicien & du Chretien, a pu faire prendre le change ...., mais au fonds il n'y a rien, qui admette si peu de conciliation*. In prova di che ne fa il confronto con quattro comparazioni, paragonandole una con l'altra quanto ai precetti, quanto alla pazienza, quanto alle speranze, e quanto alla società. CLV. *Quattro confronti, che ne fa il Sig. Maupertuis.*

Quanto ai precetti, dic' egli, „ La somme du premier CLVI. *Primo confronto ne'*

Parere. Q „ (sy-

precetti; e sopra di ciò che ne dica egli.

„ (systeme Stoicien) se reduit a cecy: *ne pense qu'a toi; „ sacrifie tout a ton repos*. La morale du Chretien se reduit „ a ces deux preceptes: *aime Dieu de tout ton cœur: aime „ les autres hommes comme toi même*. „ Il precetto de' Cristiani *ama Dio sopra ogni cosa*, che trae seco l'altro per conseguenza, vuole un total abbandono dell' uomo in Dio, nel quale amoroso abbandonamento, l'uomo vi trova *non seulement la tranquillitè, mais .... un douceur, que le Stoicien ne connoit point*. All'opposto quello degli Stoici tien l'uomo tutto occupato non in altro, *qu'a se mettre a l'abri des maux*. Può darsi maggiore diversità?

CLVII. *Precetto Stoico mal espresso dal Maupertuis, corretto dal Zanotti, pria del suo parere sul confronto.*

Il Sig. Zanotti, prima di dire sopra di ciò il suo parere, osserva, non essere proprio de' soli Stoici quel precetto *sacrifie tout a ton repos*; lo stesso che il dire: *cerca ad ogni costo; anteponi ad ogni cosa la tua felicità*; nel cui solo acquisto si quieta veramente e finisce il moto dell' uomo, che ne va in cerca; e però più chiaro di così non potè tradurne il vero senso il Sig. Zanotti. Ora, dic' egli, e dice bene; questo precetto: *anteporrai a tutto la tua felicità*: egli è comune a tutte le Filosofie, e a tutti gli uomini, eziandio a' Cristiani, come ogni un vede senza ombra di difficoltà. Per renderlo adunque proprio de' soli Stoici, convien legarlo, determinarlo, e fissarlo alla quiete e felicità propria degli Stoici, consistente nell'acquisto della onestà, e dire, che il sommo precetto morale degli Stoici è questo: *anteporrai ad ogni cosa la onestà*. Meglio di così non potea riflettersi, perchè così e non altrimente vuole la verità costante e manifesta a chiunque conosce il sistema Stoico, secondo la verità della *Storia*, e non se lo forma a capriccio. Dee per altro quì compatirsi il Sig. di Maupertuis; perchè avendo egli sbagliato il principio col negare, la onestà essere il fine degli Stoici, per darne loro uno, comune anche agli Epicurei loro estremi antagonisti; dovette per necessità sbagliarne anche le conseguenze, e massimamente il sommo precetto, che n' è la prima.

CLVIII. *Prima parte del pare-*

Così corretto, e ridotto il precetto, ad essere veramente

il som-

il sommo e capitale, proprio degli Stoici; risponde in questi termini il Sig. Zanotti: „ Qual precetto (*dee l' uomo anteporre a tutte le cose la onestà*) *non mi par tanto contrario* „ *a quello de' Cristiani: amerai Dio sopra ogni cosa*, ch' è „ quanto dire, *ad ogni cosa anteporrai Dio*. Perchè Dio è „ l'onestà istessa. „ Quì pure, com' Ella vede, siegue a parlare col tenore di prima. Non mai con un tuono decisivo e con ributtante franchezza, ma con una espressione soltanto diminuente alquanto la contrarietà, e per via ancora di negazione, dice modestamente anche quì: *non mi par tanto contrario*. Preciso del pari che modesto, guardossi bene dal portare quel suo perchè al rovescio, e dire *perchè la onestà è Dio*. Quando per altro, se creduto avesse, poter passarsi in qualche senso codesta proposizione, doveva dire, ed avrebbe detto più tosto questa, che l'altra. Imperocchè, se fusse vera questa proposizione, *la onestà è Dio*, sarebbe senso, che qualunque onestà è Dio; e sarebbero allora lo stesso il dire onestà e il dire Dio: onde tanto meglio contro del Maupertuis provato avrebbe, che l' anteporre la onestà *non è tanto contrario* all'anteporre Dio, quanto ei pretende; perchè anzi non sarebbe contrario per nulla, e sarebbe lo stesso l' anteporre la onestà, che l' anteporre Iddio. Ma non volle già arrischiare una sì fatta proposizione. Cauto ed avveduto, si contenne, e disse precisamente: *perchè Dio è l' onestà istessa*. *re di Zanotti, modesta, e precisa.*

Il vero poi vi si riscontra in ogni sua parte. *Iddio essere l' onestà istessa*, già si disputò abbastanza; e ampiamente promossi, tanto esser vero, che Iddio è la istessa onestà, quanto è vero, essere Iddio la istessa prudenza, la istessa sapienza, la istessa bontà ec. Essere primo e sommo precetto degli Stoici *l' anteporre ad ogni cosa la onestà*, egli è tanto vero, che nè pure porsi può in disputa; se non contro di chi si fingesse a testa un nuovo fine degli Stoici col Sig. di Maupertuis, il quale avendo voluto fidarsi de' suoi pensieri più che della Storia in una materia di fatto, mostrò di non più capire, e di aver voluto disimparare quello che prima avrà saputo. CLIX. *Vera in materia di fatto.*

Egli è adunque fuor di ogni dubbio, essere capo precetto della Stoica morale l'anteporre ad ogni cosa la onestà.

CLX. *Vera rispetto al confronto.* Vera è per ultimo nel di lui detto anche la parte principale risguardante immediatamente la diversità de' precetti. Imperocchè dice soltanto, parergli lo Stoico *non tanto contrario* al nostro. E certamente al nostro gran precetto, di anteporre Iddio ad ogni cosa, non è tanto contrario quello, di anteporre a tutto la onestà; quanto gli è contrario quello di anteporre ad ogni cosa i piaceri, cogli Epicurei; o quello di anteporre ad ogni cosa il proprio interesse, con gli Obbesiani, e con quanti idolatri della cupidigia, o dell'amor proprio, ardiscono chiamarsi Filosofi, e anche Filosofi del buon senso; che sino a tal segno trovasi anche a' nostri dì prostituito l'onestissimo nome di Filosofo. Vero egli è altresì, perchè non nega la contrarietà, ma soltanto la diminuisce. Se dice, parergli lo Stoico precetto non *tanto contrario* al nostro; afferma adunque parergli bensì contrario, ma non tanto: vuole che della contrarietà non poca ancor ve ne resti: e in ciò pure dice benissimo. Imperocchè, sebbene gli Stoici, coll'anteporre ad ogni cosa la onestà, e massimamente la onestà suprema eterna, fonte e regola di tutte le altre particolari e subalterne, necessariamente ad ogni cosa anteponessero Iddio; altro non essendo la onestà eterna, se non la eterna legge e la istessa *recta ratio summi Jovis*: nulladimeno, perchè questa l'anteponevano soltanto e la miravano qual fine esemplare, qual prima norma e regola *da seguirsi*, ed a cui uniformarsi, come sopra notossi; e non già qual fine *da conseguirsi*; non sapendo essi, come noi, la eterna onestà che è Dio stesso, dall'uomo poter conseguirsi: perciò ancora, avvi tuttavia una infinita diversità tra lo Stoico, e noi, che dobbiamo anteporre Iddio ed amarlo sopra ogni cosa, non solo qual fine esemplare e prima regola da seguirsi, ma ancora qual fine e infinito bene da conseguirsi. Sin quì il Sig. Zanotti continua modesto, preciso, e vero, come prima delle comparazioni.

Osser-

Digitized by Google

Osserviamolo nel restante di questa. Termina il Sig. di Maupertuis questa prima comparazione, procurando dimostrare, che il precetto Stoico per nulla può render felice l'uomo in questa vita, con addurre questa ragione. Imperocchè, dic'egli, dove il nostro precetto cagiona in chi lo eseguisce, *non seulement la tranquillitè, mais .... un douceur, que le Stoicien ne connoît point;* quello degli Stoici altro non fa, che stimolarli *a se mettre a l'abri des maux.* „ Ed io dico (ri„ sponde il Sig. Zanotti) se il Cristiano è tranquillo, per„ ciocchè cerca Dio solo, nè d'altro cura; perchè non po„ trà esser tranquillo uno Stoico, cercando l'onestà sola, nè „ curando d'altro? E so io bene, e confesso, che *la tran„ quillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e „ più divina;* e potrà essere *accompagnata da certe dolcezze, „ di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di ra„ pimenti nè di estasi.* Ma altro è, che *la tranquillità del „ Cristiano sia più nobile e maggiore,* che la tranquillità del„ lo Stoico; altro è, che *lo Stoico* non possa sperare *tran„ quillità niuna.* Il quale se non sente quelle *interiori soavi„ tà, e quelle languidezze d'amore,* avverta il Sig. di Mau„ pertuis, che bene spesso nè i Cristiani pure le sentono, nè „ anche molto le cercano. " CLXI. *Restante del sentimento del Maupertuis, e del parer di Zanotti.*

Quì è, dove il Sig. Zanotti mi parve men ritenuto e meno preciso del suo solito. E però fin dal principio la chiamai *una scappatella* questo portar l'amore fino ai rapimenti e alle estasi. E voglio bene, secondo la legge, e il dovere dell'onest' uomo, prendere in buona parte quel suo dire, che *gli Stoici non si vantano nè di rapimenti nè di estasi.* Perchè so ancor'io, poter intendersi benissimo, e dal contesto conosco dovere quì pure intendersi per lo stesso, che non avere gli Stoici nè rapimenti nè estasi da mostrare. Appunto come quando suol dirsi di un uomo tenace, che *non si vanta di splendidezza,* vuol significarsi, che non sa in pratica cosa siasi splendidezza, e che non ne ha punto; all'opposto del benefico e liberale: onde nella traduzione del libro de' benefizj di Seneca, leggiamo *il vantarsi* preso per lo stesso che *lo aver* CLXII. *Sig. Zanotti, se preciso quì, o superfluo.*

da mo-

da mostrare: „ questi (dice ivi il Varchi) questi *può* per av„ ventura *far la mostra di se medesimo, perchè ha di che van„ tarsi, e che mostrare.* „ Non cade sopra di ciò la mia difficoltà. Sono persuasissimo, che in tal senso parli il Sig. Zanotti; vedendo io bene, che il dice negandolo degli Stoici per contrapposizione a' Cristiani, ne' quali il vantarsi di rapimenti, e di estasi, non può dirsi, se non in buon senso. Nè tampoco per ombra passami per mente, ch' egli voglia significarne vanità e millanteria, che rivolterebbesi a carico de' Cristiani: de' quali può dirsi benissimo, che si posson vantare, e dicesi anche benissimo, che la sola Religione Cristiana può vantare e vanta ne' suoi seguaci i rapimenti e le estasi. Anzi quegl' istessi, che provanle, posson vantarsene; e *si oportet gloriari*, benissimo se ne vantano, senza ombra di vanità e di millanteria, come fece S. Paolo. Tutto ciò io glielo accordo volontieri. Io dico parermi questa *una* scappata soltanto, perchè sovrabbonda, e non è necessaria al Sig. Zanotti per l' argomento; nè tampoco dall' argomento questa si esige, come dice benissimo anche V. P.; non avendo che fare queste specialissime grazie con la felicità comune a tutt' i Cristiani, a cui generalmente tanto conferisce il nostro gran precetto di amar Dio sopra ogni cosa; sebbene nè estasi, *nè* rapimenti abbiano comunemente i Cristiani a mostrare.

CLXIII. *Se sbagliato abbia su d' un termine Francese.* Non posso tacerle, P. Maestro, un mio sospetto, nè esco di quà contento, se non glie lo dico. Veramente a' dì nostri è così dotta e tanto erudita la lingua Francese, che più non può ignorarsi da un Letterato, e molto meno da un Letterato, qual' è il Sig. Zanotti; che di più in questo stesso suo Ragionamento, su cui parliamo, ha dato prova ben convincente di perfettamente intenderla. Ma che vuole? Non posso tormelo di capo. Io sospetto fortemente, che quì appunto preso abbia sbaglio il Sig. Zanotti. Finalmente poi non è gran cosa. Occhio sempre attento, e fisso, si stracca; e alcuna volta sonnolenza il sorprende, sebbene occhio di Omero. Io credo, che quel sentimento Francese, *l' amour y repandra un douceur, que le Stoicien ne connoit point*, ei l' abbia inteso

inteso per quella straordinaria dolcezza, e dilettazione, che trae un' anima fuor de' sensi per modo, che il corpo o ne resta senza moto, o sviene, o anche ne resta rapito, e vola ancora; dolcezza appunto e dilettazione, che estasi chiamiamo o rapimento.

Me ne dà egli stesso tutto il fondamento. Traduce benis- CLXIV. *Motivo per dir che sì.*
simo il *douceur* in dolcezza. Ma che? questa stessa dolcezza, tosto chiamala *rapimenti*, *estasi*, *interiori soavità e languidezze*. „ La tranquillità del Cristiano (dic' egli) è accompagnata *da certe dolcezze*, *di cui son privi* gli Stoici, che „ *non si vantano nè di rapimenti nè di estasi*. „ Dice pur chiaro che *di rapimenti ed estasi* non si vantano, perchè *ne son privi*; e ne *son privi*, perchè son privi di *quelle certe dolcezze* del Cristiano. Quelle *certe dolcezze* adunque, in cui tradusse il Francese *douceur*, ei le prende per rapimenti e per estasi. Ciò parmi anzi bastante a far cambiar il sospetto in vero giudizio. Prosiegue a dire, che sebbene *lo Stoico non sente quelle interiori soavità e languidezze di amore*; non per questo può dirsi, che lo Stoico non possa avere tranquillità veruna. E solamente dal prendere il *douceur*, per quelle *certe dolcezze*, che intende essere le *interiori soavità e languidezze*, può nascere l'aver lui quì opposto al Sig. Maupertuis, che quelle *interiori soavità e languidezze di amore*, *bene spesso*, *nè i Cristiani pure le sentono*, *nè anche molto le cercano*. Volendo egli con ciò inferire contro di lui, che ei poteva ben tacere quel suo *douceur*; perchè non essendo queste soavità e languidezze, comuni a tutti li Cristiani, che amano Dio sopra ogni cosa; non è nè pur vero quello ch' ei dice, che il precetto nostro porti seco in chiunque lo eseguisce *non seulement la tranquillité*, *mais un douceur &c.* Il che non avrebbe potuto inferire contro il Maupertuis, se per quel *douceur*, non avesse inteso quelle interiori *soavità e languidezze*.

Io credo, torno a dire, che quel sentimento, *mais l'amour* CLXV. *In tal caso, la risposta sua nulla aver di superfluo.*
y repandra un douceur, *que le Stoicien ne connoit point*, ei l'abbia dominantemente inteso per le dolcezze straordinarie di rapi-

rapimenti e di estasi, d'interiori soavità e languidezze d'amore. Il che una volta supposto, non più certamente lo chiamerei una scappata, quell'essere lui entrato a discorrere di quegli straordinarii fervori. Perchè in tal caso, gli veniva anzi ciò molto a proposito per dimostrare, come in fatti fece, che il Sig. di Maupertuis poteva bensì quindi provare, che gli Stoici con lo eseguire il loro precetto non potevano mai conseguire una tranquillità e consolazione così grande, così nobile, così magnifica, così divina, come possiamo noi coll' eseguire il nostro; ma non già poteva quindi inferirne, che niuna tranquillità e consolazione potesse lo Stoico ricavarne dal suo.

CLXVI. *Preso poi il termine, come va, la risposta sua crescer di forza.* Che se il Sig. Zanotti preso avesse quel *douceur* del Sig. di Maupertuis nel suo giusto significato, intendendolo per quella consueta dilettazione e piacere, che prova ogni Cristiano nel soddisfare al soave e glorioso precetto di dover *amare* sopra ogni cosa il suo Dio; gli era pur facile il dare anche sopra di ciò al Sig. di Maupertuis la stessa convincente risposta? cioè, provarsi quindi bensì, che la tranquillità e dilettazione del Cristiano, nel soddisfare al suo amore di Dio, *era maggiore*, *più nobile*, *più magnifica*, *più divina*: ma non seguirne già quindi, che lo Stoico nel soddisfare alla sua *stima*, all'amor suo per la onestà, non avesse consolazione e *tranquillità niuna*. Poteva benissimo avernela anche lo Stoico, sebbene inferiore di gran lunga e *più che non può dirsi*. Se questa convincente risposta ei gli diede, anche avendo mal inteso il sentimento Francese, quanto più sodamente non glie l'avrebbe data, se preso lo avesse nel suo vero Francese significato; essendo il darla tant'ovvio?

CLXVII. *Lo Stoico nell' eseguire il suo precetto, necessariamente provar piacere.* Ei glie l'avrebbe data senz'altro; perchè senz'altro egli è vero, nè da verun può negarsi, che lo Stoico nel soddisfare all'amor suo della onestà provass' egli pure la sua tranquillità e il suo piacere. Imperocchè non è possibile il soddisfare all'amore qualunque siasi, senza provarne dilettazione e piacere; che lo stesso soddisfarlo è pur piacere? E a proporzione del bene, che si ama, e dell'amore che se ne ha, maggiore

giore

giore anche o minore ella è la dilettazione e il piacere, che interviene nel soddisfarlo. Qual piacere non prova un Capitano nella vittoria, che è il suo amore, il suo bene, il suo fine, sebben gli costi sudori, sangue, e ferite? Qual piacere, malgrado e parsimonia e vigilie e l' intisichire tra le meditazioni e su i libri, di quel d'un Filosofo ne' suoi ritrovati? Fusse una Ecatombe, come scrisse Apollodoro; o in vece di cento buoi, fusse di un solo, e fatto ancor di farina perchè aborrisse il far sangue, come vuol Cicerone, il sagrifizio fatto da Pitagora alle Muse pel suo celebre *Inveni*; mostra pur chiaro qual ne fusse l' interior piacere, e la gioja? Ma che occorre il cercarne prova dalla induzione, facilissima anche a un idiota? Una verità tanto conosciuta, e per teoria e per pratica, qual bisogno ha di prova? Ogni azion virtuosa porta seco il suo piacere. E quanto più l' uomo è innamorato della virtù, tanto maggior dilettazione prova soddisfacendo a quest' amore con l' esercitarlo. Con questo gran divario tra l' amore e il piacere del virtuoso, e il piacere e l' amore del sensuale: che il sensuale quanto più lo soddisfa tanto più si sazia e cala il suo amore, e coll' amore anche il piacere nel soddisfarlo; dove all' opposto il virtuoso quanto più soddisfa l' amor suo per la virtù, frequentandone le azioni; tanto più cresce la virtù, che è il bene amato, e quindi cresce a proporzione l' amore, e con l' amore la voglia del soddisfarlo, e il piacere soddisfacendolo. Ed essendo ciò vero e verissimo; come non sarà anche vero e verissimo, che lo Stoico, nell' eseguire il suo sommo precetto di anteporre in pratica ad ogni cosa la virtù ed onestà, provava ei pure la sua maggior dilettazione e piacere? Era pure la virtù ed onestà il lor fine, il sommo lor bene, a cui rivolto dovea essere per conseguenza il sommo loro amore; sebbene amore chiamar nol volessero, e voglia il chiamassero, desiderio, appetizione? Il soddisfare adunque il sommo loro precetto era un soddisfare il loro sommo amore; la somma loro voglia e premura; se adunque il soddisfare il proprio amore, le proprie voglie, necessariamente reca dilettazione e piacere; ne-

cessariamente anche lo Stoico provar dovea consolazione e piacere nel soddisfare anch'egli la sua gran voglia, e il suo amore per la onestà.

CLXVIII. *Dirlo il Zanotti in una parola.* Preso adunque nel suo giusto significato il sentimento Francese, questa risposta l'avrebbe data il Sig. Zanotti, con tutta la sicurezza di dire il vero. Anzi deve onninamente dirsi, che in fatti ei l'abbia data. Imperocchè avendo egli risposto, che anche lo Stoico nell' anteporre ad ogni cosa la onestà, vi trovava esso pure la sua tranquillità, quantunque di gran lunga inferiore; venne egli in una parola a dir tutto. Se disse tranquillità, disse soddisfazion della voglia, a cui va annessa la consolazione e il piacere; non potendo esservi tranquillità, dove è ancora in moto e in cerca di soddisfarsi la voglia. E che altro intendesi per tranquillità *dell'uomo* voglioso della virtù ed onestà, se non quiete e cessazione del moto dello stesso animo voglioso; voglia e *desiderio* quietato, contento, e soddisfatto nello esercizio della virtù ed onestà; termine e fine, a cui quasi corre, a cui anela? Il che certamente non può capirsi disgionto dalla dilettazione e dal piacere.

CLXIX. *Risponder lui in sostanza, modesto, preciso, e vero, anche in questa parte.* In somma giusta o non giusta sia stata la intelligenza del sentimento Francese, quella scorsa alle straordinarie dolcezze, qualunque siasi, ella è finalmente affatto accidentale all' argomento. Ma quanto alla sustanza dello stesso argomento la risposta dritta del Sig. Zanotti ella è questa solo: „ *e so* „ *io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà* „ *più nobile, e più magnifica, e più divina* .... Ma altro è, „ che la tranquillità del Cristiano *sia più nobile e maggiore,* „ che la tranquillità dello Stoico: *altro è, che lo Stoico non* „ *possa sperare tranquillità niuna*. " Che avvi in questa risposta di riprensibile? Confessa replicatamente la preferenza grande dovuta alla tranquillità cagionata dal precetto Cristiano. Se allo Stoico quella sua ne dà, che non gli si può giustamente rifiutare, lo fa anche in maniera più tosto negativa: *altro è* (dice) *che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna*: con che vien poi a dire soltanto, che la tranquilli-

quillità dello Stoico *non è niuna*. In sustanz' adunque, per quanto porta l' argomento, dal principio al fine di questo primo confronto, lo troviamo tuttavia e modesto, e preciso, e quel che più preme, vero.

La seconda comparazione la fa il Sig. di Maupertuis, „ paragonando insieme la pazienza degli Stoici e la pazienza „ de' Cristiani; *le quali*, dice il Sig. Zanotti, *sono veramen-* „ *te diverse*, *ed esser debbono; ma non forse tanto, quanto* „ *egli vorrebbe*. " Così dunque la discorre il Sig. di Maupertuis. I mali, le molestie, le avversità, o ci vengono da cagioni fisiche, o ci vengono da gli altri uomini. Le Fisiche prendonsi dallo Stoico *pour des arrest du destin, aux quel il doit se soumettre, parce qu' il seroit inutile d' y resister*. In quelle poi che gli vengon dagli uomini, *il n' est frappè que du defaut de leur jugement. Il les regarde comme des brutes, & ne veut pas croire, que de tels hommes puissent l' offenser*. Eccovi i motivi della pazienza Stoica, *un destin inflexible; des hommes insensès*. Che più? Osservisi qual' era la preghiera dello Stoico: „ *Jupiter, & destin, faites moi faire ce que* „ *vous avez ordonnè. Car si j'y voulois manquer, je devien-* „ *drois criminel; & il le faudroit bien faire pourtant*. Il „ suffit de comparer cette priere avec celle du Chrêtien, „ pour connoitre la differencc, qui est entre ces deux Philoso- „ phies. " La nostra preghiera non la dice, ma intende senza fallo il nostro *Fiat voluntas tua*. Ei vuole in somma, che dove il Cristiano soffre le avversità per amore e per rassegnazione al volere di Dio, lo Stoico le soffra solo per non poterne di meno. Il Cristiano volentieri, lo Stoico malgrado e forzatamente. Il Cristiano vi goda, lo Stoico vi si rattristi. *Autant que les motifs du Stoicien repandent de tristesse sur sa vie, autant ceux du Chrêtien remplissent la sienne de douceur*.

CLXX. 2. Confronto delle pazienze: e sentimento del Sig. Maupertuis sopra ai ciò.

Prima di esporre la risposta del Sig. Zanotti, non posso tacerle l'ammirazione mia su di un sì fatto pensare e scrivere del Sig. di Maupertuis. Veda, P. Maestro, che pensare è questo. Obbligato dalla verità, confessa pure che lo Stoico

CLXXI. Strano suo giudicare degli Stoici.

Digitized by Google

ne' mali, che gli vengon dagli uomini, *il n' est frappè, que du defaut de leur jugement*. Nel che lo Stoico faceva consistere il principal della colpa, e comprendeva il restante del vizio che ne seguiva; siccome all' opposto nel retto giudizio faceva consistere il principale dell' azione onesta e virtuosa, e comprendeva in esso il restante della virtù ed onestà, che ne derivava, come già sopra notossi. Se adunque non altro in ciò dispiace allo Stoico, se non l'errore, la colpa, il vizio degli uomini; non eran dunque gli uomini, che in ciò gli dispiacevano. E perchè dunque tirarne per conseguenza, che lo Stoico gli disprezza quai bestie, *meprise les hommes comme de brutes?* E' forse ella giusta e onesta codesta conseguenza? Egli è pur vero, che ogni colpa procede dall' error del giudizio, che anzi lo stesso errore del giudizio pratico è colpa e peccato? Ogni uomo che pecca, erra, è stolto, opera non da uomo, ma da bestia senza ragione. E però non è forse vero anche del Cristiano, che *dans le mal, que luy font les hommes, il n' est frappè, que du defaut de leur jugement* e della colpa? E non sarebb' egli un giudizio temerario, anzi falso, l' inferirne, che il Cristiano disprezza codesti uomini come bestie, *meprise les hommes comme de brutes?* E perchè dunque non lo sarà il così giudicar dello Stoico, il quale ei pure, come questo Sig. confessa, *il n' est frappè, que du defaut de leur jugement*, e della colpa che un tal giudizio irragionevole porta seco? E' vero, che fra gli Stoici ve ne furono di sì fatta arroganza, che disprezzavano non solo il vizio, ma anche il vizioso. Ma di questi pur troppo se ne trovano anche fra noi, senza taccia della santa nostra Filosofia. E come questi in ciò sono Cristiani di semplice teoria, e non di pratica; così quelli non erano Stoici se non di parole, ma non di fatti, e però senza taccia in ciò veruna della Stoica Filosofia; secondo cui ogni uomo dovea amar l' altro, eziandio nimico; e per quanto poteva, procurare di emendarlo dall' errore e dal vizio, che soli in esso poteva aborrire; così volendo virtù ed onestà anche nel loro sistema.

Ma

Digitized by Google

Ma osservi di grazia l' altro modo di pensare sulla preghiera di Cleante, come la porta Epitteto, anzi secondo la stessa traduzione Francese da esso lui adoperata; la quale preghiera riguarda le avversità fisiche fissate dalla inevitabile divina Provvidenza. Veda se questo pure non è bizzarro. „ Jupiter, & destin, faite moi faire ce que vous avez ordonnè. *Car si j'y voulois manquer, je deviendrois criminel;* & „ il le faudroit bien faire pourtant. „ Il vero motivo di questa preghiera, anche in questa sua qualunque siasi traduzione, salta pure a gli occhi di chiunque la legge, essere la premura di conservare e non perdere la virtù ed onestà col rendersi vizioso? *Car si j'y voulois manquer, je deviendrois criminel.* Ed egli ciò non ostante, giudica francamente, che il motivo sia non altro, se non il non poterne di meno, *parce qu' il seroit inutile d'y resister.* Quasi che, se col resistervi potesse scansare l' avversità destinata, vi resisterebbe lo Stoico a costo anche di rendersi *criminel.* E' egli giusto e onesto un sì fatto giudizio contro di un vero Stoico, di cui il rendersi *criminel* è il sommo orrore, il sommo male, la vera e unica infelicità; e di cui il non rendersi *criminel*, ma conservarsi onesto e virtuoso, è la somma voglia, il sommo bene, la vera e unica felicità? CLXXII. *Suo abuso della preghiera loro.*

Un altro colpo. Mutisi quel *Jupiter* in *Dieu*, e quel *destin* in *Providence*, *arret*, *volontè de Dieu* o simil altra parola. Dimando io; non istarebbe forse bene, e benissimo anche in bocca del Cristiano quella stessa preghiera: *Faite moi faire ce que vous avez ordonnè, car si j' y voulois manquer, je deviendrois criminel; & il le faudroit bien faire pourtant?* non ve la pose in fatti con tutta aggiustatezza, e pietà, quel Greco ascetico (circa i tempi di Giustiniano secondo la più comune opinione del Berkelio) che nella sua Parafrasi del Manuale di Epitteto, così la traduce: *Duc nos, o Salvator, & Sanctus tuus Spiritus; quo, & modo quocunque tibi gratum. Enim vero sequemur impigri. Quod si prae metu recusaverimus, nihilominus tamen sequemur?* Variate quelle sole parole, ella è pure la stessa affatto con quella di Epitteto? CLXXIII. *E preghiera nel suo fondo pria Cristiana, che Stoica.* Cap. 70.

Che

Che più? non se la pone santamente sulla lingua, ogni Cristiano, allor quando la restringe nella preghiera sua, e prega *Fiat voluntas tua*, rispetto agli accidenti Fisici, che tutti sono invariabilmente ordinati dalla divina Provvidenza? ora non sarebb' egli forse un giudizio temerario al maggior segno, l' inferire da cotesta preghiera, che il motivo in essa del Cristiano non è la premura di non offender Dio, ma il non poterne di meno, *parce qu' il seroit inutil d' y resister?* E perchè dunque non sarà della stessa natura il così giudicarne, quando la pronunzia lo Stoico? Il quale per *Jupiter* intende (sebbene con altri errori grossissimi, che non han quì che fare), intende anch' esso il sommo Dio, solo eterno, sommamente buono, e di far alcun male incapace, anche troppo: e per *destin* e per *fatum* intende dello stesso Dio sommo la Provvidenza, ordinatrice di tutte le cagioni fisiche, e de' fisici avvenimenti?

CLXXIV. *Altri suoi giudizj non giusti, e non veri.* Ancora una parola. Che se la adoperata traduzione francese fusse fedele ed intiera, o la preghiera fusse stata portata, ad imitazione del suddetto Greco Parafraste, senza nulla ommettere, come sta in Epitteto, e appunto così. „ *Duc* „ *me, Jupiter*, & tu fatum, eo quo sum a vobis destinatus, „ *sequar enim alacriter;* quod si noluero & improbus ero, „ & sequar nihilominus. " Se così intiero portata l' avesse; quel *sequar alacriter* quanto avrebbe giovato a quel Signore per pensar meglio e giusto? avrebbe pur conosciuto, che quanto si fa con alacrità, si fa lietamente, volontieri, e con soddisfazione di sè, e non già con tristezza, malgrado, e forzatamente. Onde non avrebbe mai detto, che *les motifs du Stoicien repandent autant, de tristesse sur sa vie:* altro cattivo giudizio, ch' ei fè degli Stoici, i quali abortivano estremamente la tristezza, come sommo male e miseria, opposto alla virtù ed onestà, loro sommo bene e felicità, perchè secondo essi era vizio e perturbazione. Avrebbe conosciuto ancora, che quel *sequar alacriter* le ordinazioni di Dio e della Provvidenza, era pure un lietamente seguire, uno rassegnarsici volontieri; con che veniva lo Stoico in questa parte, ad ac-

Digitized by Google

ad accostarsi alla maniera de' Cristiani, e non già a discostarsene *tanto*, *quanto ei vorrebbe*, come dissegli il Zanotti. Onde sarebbesi attenuto senza fallo da quell' altro peggior giudizio: *il suffit de comparer cette priere avec celle du Chretien, pour connoître la difference qui est entre ces deux Philosophies*. Povera nostra Filosofia Cristiana! Che ne avverrebbe della tua incomparabile preminenza sopra di tutte le altre; se a far conoscere, quanta sia la differenza tua sopra la Stoica, bastasse, come pensò questo Signore, una preghiera fatta a Dio e alla sua Provvidenza dagli Stoici; che tu pure in noi approvi, e da noi tu vuoi; e tua anzi sempre fu, primachè e la Stoica, e le altre tutte filosofiche Sette nascessero? Or veda, P. Maestro, se ragione non ho di molto meravigliarmi su d' un pensare sì strano, e tanto anche alieno dalla pulitezza del Sig. di Maupertuis. Ma basti così: e sentiamo, che, e come gli risponda il Sig. Zanotti.

Risponde adunque primieramente, negando in sustanza, che il motivo di sofferire le avversità fusse negli Stoici il non poterne di meno, il non poterle scansare; ed afferma, il vero loro motivo essere virtù ed onestà: „ commendando „ gli Stoici .... la virtù della pazienza .... agli uomini...., „ *perchè la ragione istessa e l' onestà lo chiedevano*. „ Così egli; e dice molto bene. Imperocchè secondo il piano vero del loro sistema, la retta ragione, la onestà sola dovea farli operare. Questa il fine, questa la regola, la guida, il gran motivo universale di tutte le azioni loro; e per conseguenza anche del sofferire qualunque avversità. E ciò talmente è vero, che se la onestà il voleva, doveano sofferirle, quand' anche potessero farne di meno, e schivarle potessero; in quella guisa che non dee il soldato schivare la cattività o la morte, e lasciare il posto, quand' anche impunemente il potesse, perchè così vuole la militare onestà e retta ragione (esempio molto piaciuto a M. Aurelio). Quando poi le avversità erano inevitabili, e non potean sottrarsene se non col lasciar di più vivere: se credevano, che il vivere tra quelle avversità senza sottrarsene, era loro d' impe-

CLXXV. *Come bene il Zanotti gli contrapponga la virtù, per motivo della pazienza Stoica.*

dimento *ad omne id propter quod vivitur*, che era l'esercizio della virtù ed onestà che lor conveniva; allora credevano ed erano in questa erronea coscienza, che la virtù ed onestà volesse, che non più le sofferissero, ma se ne sottraessero col lasciar di vivere. Se all'opposto vedeano, che quelle avversità non eran loro d'impedimento alla loro virtù ed onestà; in tal caso conoscevano, che la onestà stessa voleva, che proseguissero a vivere e sofferirle con pace e volontieri, contenti della loro virtù ed onestà senza tristezza: altrimente essendo la tristezza secondo loro una perturbazione, un vizio, si sarebber renduti veramente miseri, perchè viziosi; non più felici, non più virtuosi, non più onesti, non più veri *Stoici*. Questo era il dovere dello Stoico, per cui dimostrare, si portarono sopra esempi e ragioni, quanto bastava anche abbondantemente; senza dover quì sopra di ciò più nulla ripetere. Sin quì adunque rispose bene il Sig. Zanotti, che il vero motivo, per cui lo Stoico soffrir dovea le *avversità*, non era il non poterne di meno, come s'immaginò il Sig. di Maupertuis, ma era, perchè il voleva virtù ed onestà.

CLXXVI. *Di una tale pazienza non poter vergognarsi il Cristiano.*

Soggiunge poscia e finisce così la sua risposta. „ Ora qual „ Cristiano è, che d'una tale pazienza si vergognasse? Ben„ chè il Cristiano aggiungendovi un altro riguardo, *la rende* „ *più nobile e prestante*. Ma chi *per questo* dirà, che la pa„ zienza degli Stoici oppongasi a quella de' Cristiani? Chi „ dirà, che non molto vaglia a confortar gli animi, e a „ ricrearli? " Si legga e si rilegga anche questo sentimento, si esamini con rigore quanto si vuole; non si ci scuopre cosa che non sia vera. Verissimo; che il Cristiano non può vergognarsi di esser paziente, perchè la ragione il vuole e l'onestà. Ciò non basta bensì per rendere la sua pazienza *così nobile e prestante*, come vuole la Religione: ma non lascia di essere tuttavia in sestessa un'opera buona, e di sua natura riferibile in Dio, quand'anche in essa non vi abbia parte nè Carità, nè Speranza nè Fede; siccome e questa ed altre azioni fatte secondo la ragione e l'onestà naturale, son opere buone anche nell'infedele: e il dire altrimenti sarebbe un ur-

tare

Digitized by Google

tare nelle propoſizioni dalla Chieſa condannate: *omnia opera peccatorum, & infidelium ſunt peccata*. Ora il Criſtiano delle ſole azioni cattive, del ſolo peccato dee vergognarſi, e non mai delle opere buone, che non ſon peccato, quantunque non ſieno buone e virtuoſe, ſe non di bontà e virtù naturale.

Vera queſta, com'è; vera debb'eſſere l'altra pure, che da lei ſegue; perchè dal vero non può ſeguirne il falſo. Se del ſofferire le avverſità perchè ragion lo vuole ed oneſtà, non può vergognarſi il Criſtiano, non eſſendo peccato ma azion buona; ne ſegue evidentemente, che una tale buona pazienza non opponeſi alla Criſtiana, perchè è migliore. Il migliore e il buono non ſono contrarii; il migliore non eſclude il buono, ma ammettendolo lo perfeziona. La Religione non diſtrugge la natura, ma la conſerva e migliora; e appunto perchè la Religione è migliore, più nobile, e preſtante, perciò non è contraria, ma amica benefica della natura, non la eſclude, non la diſtrugge, ma ſe la uniſce, la conſerva, la nobilita e perfeziona. E però egli è veriſſimo, che, ſebben la Criſtiana pazienza è *più nobile e preſtante*; niun però *dirà*, *che la pazienza degli Stoici oppongaſi a quella de' Criſtiani*, *per queſto*: che è l'altra verità contenuta nel deſcritto ſentimento. Dove dee innoltre notarſi, che oltre la verità, vi è la modeſtia, e il riſpetto dovuto alla Criſtiana, che vi ſi riconoſce qual'è *più nobile e preſtante*. Vi è anche tutta la preciſione. Perchè vi ſi nega bensì, che per eſſere la Criſtiana più nobile e preſtante, non *per queſto* la Criſtiana e la Stoica ſono contrarie; il che è vero: ma non vi ſi nega, che *per queſto* ſiano diverſe, il che negare ſarebbe un dire il falſo. Eſſendovi un ſommo divario tra virtù imperfetta, informe, e naturale; e virtù perfetta, formata, e ſopra naturale. E però ſtavvi da capo la dichiarazione, che *la pazienza degli Stoici, e la pazienza de' Criſtiani ſono veramente diverſe, ed eſſer debbono*. CLXXVII. *Eſſa, quantunque aſſai diverſa, non opporſi alla Criſtiana.*

La terza ed ultima propoſizione è quella interrogazione: *chi dirà, che una tale pazienza non molto vaglia a confortar gli animi, e a ricrearli?* Che ſi ha quì a riſpondere, ſe non CLXXVIII. *E valer molto a confortar gli animi.*

quanto vuole il Sig. Zanotti? Appunto, che niuno lo dirà, perchè niuno può dirlo con verità. Dimostrossi poc'anzi nella prima comparazione, la consolazione e il conforto, che porta seco l'esercitar la virtù ed onestà, in chi per professione la pratica, e ad ogni cosa l'antepone. E ne' stessi termini della interrogazione; che molto vaglia la virtù a diminuire le umane miserie, confortando l'uomo nelle avversità, lo fe vedere V. P. ancora, nel portar quel bel testo di Santo Agostino; dove parlando il Santo contro degli Stoici; nello stesso tempo, che mostra loro, essere le virtù stesse da loro professate, tanti testimonj e prove, che le avversità sono veri mali, il che essi negavano; accorda loro però, che tra questi mali sono le stesse virtù il maggiore conforto. „ *Ipsæ virtutes*, quibus hic certe nihil melius in homine reperitur ...., *majora sunt adjutoria contra vim periculorum, laborum, dolorum* “. Passo chiaro e concludente, che già portossi sopra a questo proposito.

CLXXIX. *Passo di Sant' Agostino in conferma di ciò.* Ma finisca pure questo gran Santo di assicurarci, esser vero, che in questa vita le virtù diminuiscono senza fallo le umane miserie, confortando e ricreando l'animo nelle avversità. Lo fa egli certamente, anzi ci assicura non poter essere diversamente, perchè ci dichiara apertamente essere per se stesso felicità l'esercizio medesimo e acquisto della virtù. Imperocchè nella sua grand'opera della Città di Dio, dove senza punto scemare di quella venerabile gravità, che gli conviene, mette in ridicolo i Romani per li tanti Dei e Dee da loro moltiplicati, quanti erano i loro più minuti bisogni: come la Opi per i bambini nascenti, il Vaticano per i vagienti, la Cunina per i giacenti, la Rumina per i succhianti, lo Statilino pe' gli stanti, la Adeona per chi veniva, la Abeona per chi se n'andava, la Fessonia pe' gli stracchi, la Pellonia contro li da cacciarsi, ec. (non dovevo ommettere un tratto così grazioso, e forte nello stesso tempo, di questo grand'uomo) Imperocchè, dissi, in questo stesso luogo, dove li confuta particolarmente, perchè della felicità e della virtù ne facevano due Dee, conchiude convincendoli, che,

Digitized by Google

che, se ammettere non volevano, essere la felicità e virtù, qual veramente sono, un dono di Dio, non doveano però giammai farne due Dee, ma una sola; *quandoquidem etiam virtutem consequi, felicitas est*. Può egli essere più decisivo, e più chiaro? In somma nè pure in questa seconda comparazione manca punto il Sig. Zanotti, nè in modestia, nè in precisione, nè in verità.

La terza comparazione che fa di speranza a speranza la propone ottimamente il Sig. di Maupertuis in questa forma: *quant aux biens, que le Stoïcisme & le Christianisme promettent, comment pourroit-on les comparer?* Questa semplice interrogazione basta per far capire, che i beni del Cristianesimo tanto eccedono quelli dello Stoicismo, che sono incomparabili. E così è. Però lascio molto di quanto ei prosegue a dire, perchè stenterei troppo a tacere, non essendo esatto, nè intieramente vero rispetto a gli Stoici. Porterò solo ciò ch'ei dice sul fine, non potendo contenermene, tanto egli è stravagante; qualora intendasi, non com'ei credette, ma com' esige la verità. *Tous les biens*, dic'egli, *que promet la Philosophie Stoïcienne, se reduisent a un peu de Repos pendant une vie tres courte*. Questo passi pure, quantunque assolutamente men vero; come apparisce da quanto sopra s'è disputato intorno alle false ipotesi, che volle accordargli il Sig. Zanotti. Ma non può già passarsi in verun conto il restante. *Mais un tel REPOS*, prosegu' egli, *vaut-il ce qu' il en coute pour y parvenir?* Può ella passarsi codesta interrogazione? Sì, com'ei la prende secondo il supposto suo error di fatto, che *la Philosophie Stoïcienne n' avoit point la vertù pour BUT*, e che *c'est n'etoit que le bonheur present:* ma presa che sia nel vero senso degli Stoici, da chi mai potrà tollerarsi una sì fatta dimanda? Il riposo o sia tranquillità Stoica, se star vogliamo all' Istoria e non al capriccio, consiste pure nel non avere perturbazioni d'animo, che presso loro sono stoltezza e vizio? e in una parola che tutto significa, consiste pure nell'acquisto della onestà, nell'aver la virtù? E l'acquisto della virtù non varrà le fatiche e gli stenti, che spendonsi per

CLXXX. 3. Confronto. Sentimento ottimo del Sig. Maupertuis per la Cristiana. Sua dimanda stranissima circa la Stoica.

Digitized by Google

arrivarvi? L' acquisto dell' oro varrà all'avaro e al trafficante più di tanti stenti e disagi, di lunghe navigazioni con pericoli e con orrori di fallimenti, di naufragj, di morte: all' ambizioso l' acquisto di un onore, di una dignità anche in vecchiaja, varrà più di tante cure, di tanti affanni per debiti, per umiliazioni, gelosie, invidie, per il *damnis repulsa*, che tante volte soffre con vergogna ed angoscia: e poi allo Stoico, al professore della virtù, l'acquisto della virtù, che in questa vita *bonorum sibi culmen vendicat humanorum*, non dovrà valere *ce qu' il en coute pour y parvenir?* La proposizione non è meno falsa, che indecente: e scoperto quel primo sbaglio, non è capace il savissimo Sig. di Maupertuis di lasciarsela nè pur entrar in mente, non che uscire di penna.

CLXXXI. *Sua risposta peggiore della dimanda.* E se non può passarsi questa cattiva dimanda, potrà per avventura passarsi la risposta, che a se stesso egli si dà? Io non farò altro che recitarla. Accorda benissimo, che *un tal* riposo possa comprarsi, e che con tutta prudenza si comprerebbe a costo della vita, in supposizione, che la morte dia fine e tolga tutti i mali. „ Oui, dans la supposition d' une „ destruction totale, ou d' un avenir tel, que l' avenir des „ Stoiciens. Celui qui d' un seul coup s' affranchit des tous „ les maux de la vie, *est plus sage*, que celui qui se con„ sume en effort pour parvenir a ne rien sentir. " Ogni uno al solo leggere quest' orrido sentimento si avvede, che questo Signore quando ciò scrisse, non aveva in vista la virtù, *bonorum sibi culmen vendicet humanorum*, e dopo la virtù la vita e l' essere sopra ogni altro bene di natura e di sorte. E ciò in qualsivoglia supposizione, eziandio se dopo la morte nulla più vi restasse. Onde a cattiva dimanda ch' ei fecesi, questo Signore senz' avvedersene diede un' assai peggiore risposta. Io nulla vi dico sopra, perchè parla abbastanza da sè, l' averla V. P. nelle stesse difese, che di lui assunse, apertamente riprovata. E senza più vengo alla risposta del Sig. Zanotti sul punto della comparazione.

CLXXXII. *Magnifica risposta del Zanotti per la Cristiana speranza.* Alla capitale adunque, e ottimamente del Sig. di Maupertuis proposta interrogazione, che è questa: *Quant aux biens,*

que

que le Stoicisme & le Christianisme promettent, comment pourroit-on les comparer? La risposta semplice e diretta, che gli dà il Sig. Zanotti, non può essere migliore di quel che è, perchè risponde in sustanza esser verissimo quanto intende di dir quel Signore, e che veramente sono incomparabili. Eccone le sue stesse parole. „ E' certo, che a petto d'una aspet„ tazione così magnifica (della *incomprensibile e sopranatural* „ *beatitudine*, che già premise, *de' Cristiani*) *nulla parer ne* „ *dee tutto ciò, che promette natura;* e non che la Filosofia „ degli Stoici, ma qualunque altra, foss' anche quella tanto „ sublime e divina de i Platonici, dovrebbe tacersi dinanzi a „ quella de' Cristiani, nè sperar più di potere guadagnar gli „ uomini, nè con promesse, nè con lusinghe. Perciocchè *qual* „ *bene mostrano esse, che possa paragonarsi con tanto premio?* " Questa è la risposta diretta alla proposta; nella quale, quanto promette tutta la natura, non che la Stoica e qualunque Filosofia, fusse anche la Platonica da lui più delle altre stimata, tutto il Sig. Zanotti espressamente lo ha per *un nulla* in comparazione delle Cristiane speranze: ed espressamente vuole, non esservi universalmente *alcun bene*, che con queste *possa paragonarsi*. Risposta non che modesta e precisa, verissima, esattissima, e piissima.

CLXXXIII *Come bastasse, per fermare il Maupertuis, senza di lui utile contro degli Stoici.*

Questa sola risposta bastava al Sig. Zanotti per fermare l'argomento del Sig. di Maupertuis, e sostenere, che non per questo lo Stoico era privo d'ogni conforto, che almeno gli diminuisse la infelicità di questa vita. Imperocchè accordata, com'è dovere, codesta luminosissima verità; ne segue bensì, quel che soggiunge il Sig. Zanotti, che della Cristiana morale *ne sia così nobile e così lieta l'aspettazione; e sommamente, e più che non può dirsi, vaglia a confortar l'uomo e a rallegrarlo;* cosicchè niun'altra aspettazione siavi da potersele paragonare. Questo sì che ne segue benissimo. Ma non ne segue già per questo, che alla morale Stoica niun bene restasse da promettere; o pure ch'ella promettesse un bene, che niun conforto recar potesse all'uomo nelle avversità di questa vita. Perchè ciò non ostante, le restava pur sempre la

natu

Digitized by Google

naturale virtù ed onestà, *bonorum culmen humanorum*, il sommo bene, la somma brama, la somma voglia dello Stoico? E la virtù seguendo egli ed esercitando, andava pure soddisfacendo e contentando la somma sua voglia? il che come poco fa s' è detto, non potendo essere senza consolazione e conforto anche in mezzo a tutte le avversità, era pur questo un diminuire le infelicità di questa vita? (giacchè così vuol parlarsi; perchè lo Stoico altra infelicità non doveva riconoscere, se non la privazione della onestà, ed il vizio) anzi non solo un diminuire la infelicità, ma era più tosto un recargli la felicità, *quandoquidem*, come pure s' è detto, *virtutem consequi felicitas est*. Ond' è, che non ostante la incomparabile superiorità accordata alla nostra, potè poi quì dire benissimo con verità il Sig. Zanotti, che *non conoscendo* gli Stoici *la grandezza de' beni eterni*, *pur protestarono di voler servire alla sola onestà*, *ed esser lieti e contenti di essa sola*.

CLXXXIV *Avvertimento datogli di più, di non farne maggior conto, che li Cristiani stessi.* Poteva certamente bastargli una sì giusta e saggia risposta; ma non volle contentarsene il Sig. Zanotti. Volle aggiungervi un avvertimento al Sig. di Maupertuis; per distorlo, cred' io, almeno con l' autorità del Cristianesimo, da quel suo principio di risolvere tutte le umane azioni nel piacere, come in ultimo fine e motivo estremo; principio, che fugli origine di tutti gli altri sbagli, su de' quali nel suo ragionamento dovette poi contraddirgli, obbligato dal Sig. Conte Casali a dargliene il suo parere. L' avvertimento è questo. „ Quantunque però (della Cristiana Filosofia) *ne sia* „ *così nobile e così lieta l' aspettazione; e sommamente, e più* „ *che non può dirsi* vaglia a confortar l' uomo e a rallegrar- „ lo: *vegga tuttavia l' autor Francese di non farne più conto* „ *di quello, che i Cristiani stessi ne fanno*. I quali *prote-* „ *stano d' esser disposti ad operare virtuosamente anche senza* „ *una tale aspettazione; di cui non vogliono aver bisogno per* „ *seguir la virtù; e allora solo si stiman perfetti, quando sono* „ *così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in* „ *loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della*

„ *vir-*

„ *virtù, e seguirebbono di servir l'onestà la quale è Dio stesso,*
„ *paghi di sol servirla.* "

Questo è il luogo, che più di ogni altro dispiacque a V. P. nel ragionamento del Sig. Zanotti; e tanto ne restò ammirata, che dopo di averlo tradotto in latino ne esprime così la sua meraviglia: „ Quæ doctissimo viro contra mentem & „ casu quodam excidisse reor; impossibile quum omnino sit „ fore, ut ipso connivente, *crudelior Christianæ Religionis ini-* „ *mica Stoicorum Philosophia*, inter ipsa Religionis altaria, „ *ipsiusque adeo in conspectu Religionis, ad astra usque extol-* „ *latur; Christiana* vero *Religio* nobiliore suo pretio & mo- „ nili pretiosiore, *spe* scilicet *præmiorum æternorum nudata in-* „ *ducatur; quo humilior deformior & vilior coram laudata ini-* „ *mica videatur.* " E sebbene, come per volere scusarlo, quasi che tale risposta scorsa sia dalla penna del Sig. Zanotti *contra mentem*, porti V. P. quanto scrisse prima questo Signore sul finire del Capo V., dove disse, com'ella traduce, *Christianos ea*, (della naturale onestà) *nec posse nec debere contentos esse, optantesque virtutem superiori ordine donatam ...., in figenda morum regula, voce invitatione & promissis Numinis eosdem indigere.* Sebbene, dissi ciò porta V. P.; soggiunge poi di non sapere conciliar questo con quello; non essendo conciliabile questo *indigere promissis Dei*, con quel *profiteri, ita esse se affectos, ut expectatione honorum æternorum indigere nolint.* E molto meno poter conciliarsi con l'altra espressione: *tunc solum se ducere perfectos, cum ita sunt affecti:* qual espressione ella dice, *maximum est erratorum.* CLXXXV. *Grave quistione su questo luogo mossa al Zanotti dal P. Ansaldi.*

La prima volta, che il ragionamento del Sig. Zanotti, anzi più tosto il solo sesto Capo di esso, mi fu dato a leggere; e con farmisi tanta fretta, che non mi ricordo se arrivassi a mezza ora nello scorrerlo; codeste due proposizioni a primo incontro arrestarono per un poco anche me, che niuno impegno vi avevo ancora, se non di dirne subito a chi per ciò me lo diede, se veruna cosa punto mi avesse nel leggerlo: e in quel pò di pausa, se non l'indifferentismo del Molinos, mi venne però in mente il Libro famoso delle Massi- CLXXXVI. *Dubbio anche da me appresovi, ma subito deposto col leggere.*

Massime de' Santi, colle proposizioni estrattene, condannato da Innocenzo XII. (condanna, che diè occasione di tanto lustro alla virtù dell' Autore del libro Mons. di Fenelon Arcivescovo di Cambray, nello accettarla tranquillo, e nel pubblicarla Maestro di santa docilità al suo Gregge, ed in parole, ed in fatti.) Ma riscosso da quella prim'apprensione, per passar oltre in cerca di maggior lume; letto appena quanto immediatamente segue, tosto ne scoprii indicato dall' Autore il suo senso, e ben capii, parlar lui soltanto in ipotesi; ed in una di quelle, che dai Teologi pur si fanno, per dar meglio ad intendere, che l'ultimo motivo, in cui risolvesi e va a terminare la carità nostra, come distinta dalla speranza, non è Dio come ben nostro, ma Dio come sommo bene in se stesso. E dileguossi quindi in me ogni ombra di sinistr' apprensione. Perlocchè dovendo io scriverne di lì a poco a V. P., ben mi ricordo, di tutto ciò averle significato. Anzi supponendomi allora, che non ancora cominciata fusse la stampa del suo Libro, le mostrai, quanto avrei io desiderato, che V. P. assumesse un impegno più libero e più ampio, e però più proporzionato alla sua erudizione e dottrina; e desse alla sua Opera il titolo di Considerazioni sopra il Saggio dell' uno e sopra il Ragionamento dell' altro; *in vece* delle progettate *Vindiciæ Maupertuisianæ*, alle quali non mi pareva darsi giusta occasione alcuna dal nostro celebre Italiano.

CLXXXVII *Molto più col riflettere.* Stampatosi poscia il suo Libro, di cui Ella volle *subito* favorirmi: nè contentatasi V. P. di que' sentimenti di stima, quali, prima di leggerlo da me presagiti, io le significai nella mia di ringraziamento; ma avendomi replicato di onninamente volerne il parer mio; dopochè letto lo avessi; molto più allontanaronsi da me quelle mie prime apprensioni. Imperciocchè dal debito mio di ubbidirle impegnato a rileggere con tutta attenzione il Ragionamento del Sig. Zanotti, e massimamente in questa parte, quanto sublime, altrettanto delicata; mi confermai affatto, non aver punto che fare con quelli errori i sentimenti di questo Signore.

La

Digitized by Google

La falsa Mistica del Molinos non voleva già, che non si doveſſe sperare, soltanto nella ipotesi, in cui la eterna felicità non potesse sperarsi, il che sarebbe stata una verità evidente dagli stessi termini, e non mai un errore; ma voleva, che assolutamente la morale Cristiana, la carità che vien nello stesso, esigesse, che l' uomo non dovesse assolutamente nè sperare nè temere, e dovesse starsene affatto indifferente sia alla eterna felicità, sia alla eterna miseria, senza veruna premura, nè di sfuggir questa, nè di quella conseguire. Il che non è soltanto un sentimento erroneo, ma è una perniciosissima eresia, madre e di altre ereticali teorie, e di pratiche scellerate. CLXXXVIII *Eretica indifferenza del Molinos, circa la eterna salute.*

A codesta eretica *Indifferenza*, fu giudicato da Innocenzo XII. aprirsi strada dal Libro *Maximes des Saints*, con la così ivi chiamata *santa Indifferenza* dell' amor abituale puro in questa vita e disintereſſato. Ed insegnavasi in esso, non già in una ipotesi, in cui la gloria non potesse sperarsi, ma assolutamente, e nello stato anche dell' uomo in grazia di Dio, in cui la gloria può con molto maggior fondamento sperarsi, che non puossi dai peccatori; insegnavasi, che il giusto sinchè sperava, volendo la gloria come corona e il massimo de' suoi interessi, che è l' obbietto proprio della speranza, egli era Santo sì, ma ancora imperfetto: e che allora solamente sarebbe divenuto perfetto e nel sommo grado dello stato unitivo, quando cessando egli affatto di sperare, col non voler più la gloria come oggetto della speranza qual corona, qual premio ec., si riducesse alla *santa Indifferenza* dell' amore disinteresſato non volendo più la gloria come ben suo, ma soltanto come gloria e piacere d' Iddio. Basta la sola stesſa proposizione tra le ventitrè estratte dal Libro, e condannate, per ciò dimostrare, la quale è questa: „ In hoc „ Sanctæ indifferentiæ statu, *nolumus amplius salutem*, *ut salutem propriam*, *ut liberationem æternam*, *ut mercedem nostrorum meritorum*, *ut nostrum intereſſe omnium maximum*; „ *Sed eam volumus voluntate plena*, ut gloriam & beneplacitum Dei. “ CLXXXIX. *Altra indifferenza del Libro* Maximes des Saints, *condannata.*

CXC. *Error manifeſto.* Or egli è bensì un evidente errore; ed in vece di un volere *plena voluntate gloriam & beneplacitum Dei*, egli è anzi un opporſi manifeſtamente alla ſteſsa gloria, beneplacito, e volontà di Dio, a noi ſignificata co' ſuoi precetti di dovere ſperarla ſempre, il non volere con quel *nolumus ſalutem ut propriam* aſſolutamente ſperarla, e non volerlo in uno ſtato, in cui può ſperarſi aſſai più, e aſſaiſſimo, che in verun altro ſtato. Queſta è una vera violazione della carità e della Criſtiana morale. Ma non è già così il non volere ſperar la gloria nella ipoteſi, in cui non poſſa ſperarſi. Queſta è azion ſaggia, eſſendo chiara verità non eſſendo da ſperarſi ciocchè non è ſperabile.

CXCI. *Ipoteſi de' Teologi, in cui non può ſperarſi la Vita eterna.* Fra le ipoteſi, che poc' anzi motivai, fanno quella, come ella sa, i Teolegi: ſe l' uomo, a cui Dio rivelaſſe la ſua eterna dannazione, doveſſe tuttavia ſperarne la ſua ſalvezza? La comune riſpoſta anche della noſtra ſcuola è, che nò. Pure ve n' hanno alcuni, e fra i noſtri ancora il Vittoria, e il Contenſon, che riſpondon di sì; limitando però la ipoteſi al caſo, che la rivelazione laſciaſſe tuttavia aſſolutamente ſperabile la ſalvezza, il che per altro o è un più toſto cambiare la ipoteſi, o a parer mio un non volerla intendere a dovere. Ma comunque ſia di ciò, tutti per altro convengono, che ſe la rivelazione della dannazione è tale che non laſci ſperabile la ſalvezza, allora quel diſgraziato non

q. 23. de ver. art. 8. ad 2. può certameute nè dee ſperarla. E San Tommaſo ſenza tante diſtnzioni e ſottigliezze dice francamente, che ſe Iddio rivelaſſe a taluno la ſua riprovazione, *talis revelatio cogeret eum deſperare*. Sant' Agoſtino pure dice per ciò, che la Chieſa ſiccome non prega per la ſalvezza del Diavolo, così non pregherebbe per la ſalvezza di chiunque ella ſapeſſe preſcito:

Civ. Dei lib. 21. c. 24. *Si de aliquibus ita certa eſſet, ut qui ſint etiam noſſet, qui prædeſtinati ſunt in æternum ire cum diabolo, tam pro eis non oraret, quam nec pro ipſo*. Non per altro certamente, ſe non perchè la ſalvezza loro non più ſarebbe ſperabile.

CXCII. *Altre ipoteſi volgari del dilemma.* Lo ſteſſo avviene nelle ipoteſi del famoſo dilemma, chiamato dagli antichi, ora *dominans ratio* perchè forzaſſe all' aſſenſo; ora

so; ora *ignava ratio* quasi inducente alla inerzia ed all'ozio; e perchè dagli Agricoltori volgarmente applicato era al loro mestiere di mietere, *metes aut non metes*, nominavasi anche *metens* da gli Ateniesi a i tempi di Zenone, di cui abbiam da Laerzio, che regalasse dugento mine ad un dialettico, che in sette maniere formoglielo. Ed ora tra noi Cristiani chiamasi comunemente l' argomento del Diavolo; e forse dacchè tra le tante tentazioni fatte a Santa Catterina di Siena, provossi finalmente colui ancora con questa: *O se' predestinata, o se' prescita*. In codeste ipotesi adunque, nelle quali la gloria eterna supponesi non più sperabile, egli è ridicolo non che falso il dire, che ancor possa e debba sperarsi.

Egli è vero bensì, e degno di avvertirlo, che codeste suppposizioni in pratica non solamente sono sottigliezze inutili, ma sono anche nocive, e da esse i Fedeli debbono comunemente astenersi: perchè il salire tant' alto egli è un volere *plus sapere quam oportet*, un volere *scrutari profunda Dei*. Queste volontà imperscrutabili dell'Altissimo appartengono al di lui arcano, e non tocca a noi il cercarne. A noi spetta soltanto, quanto all' avenire, il badare alla volontà di Dio, chiamata dai Teologi volontà di *segno*, perchè volontà *significata* appunto a noi co' suoi precetti, la quale tutta in poco ce la restrinse l' Apostolo in quel ricordo *voluntas Dei sanctificatio vestra*. Ma ai Teologi servono codeste supposizioni per più chiaramente distinguere virtù da virtù, carità da speranza, nell'ordine contemplativo; e in pratica ancora servono loro per diriggere i Fedeli ne' loro doveri, in caso che impicciati li trovassero in sì fatte tentazioni. CXCIII. *Codeste ipotesi non dover farsi da i Fedeli; se ben servano a i Teologi.*

Quindi fan vedere i Teologi, che non solamente può sussistere la speranza senza la carità, come accade nel peccatore non disperato; ma che può anche sussistere in un Giusto la carità senza sperare i beni eterni; come accaderebbe nell'uomo giusto, posto in codeste ipotesi, nel quale cessarebbe il potere e conseguentemente il dovere sperarli, perchè cessarebbe di essergli sperabile e conseguibile Iddio, motivo ed CXCIV. *Come a questi servano per le Teorie.*

 obbiet-

obbietto dello sperare: e pure anche in tale ipotesi, non cessando di essergli sopra ogni cosa amabile Iddio per se stesso, obbietto e motivo della Carità, non cessarebbe in lui il potere e conseguentemente il dovere amarlo ed anteporlo ad ogni cosa, e però il potere e dover avere la carità. E non cessando in lui il dovere della carità, sommo e capitale precetto della Cristiana morale, *finis praecepti charitas*; resterebbe per lui nel suo vigore la Cristiana morale, dispensandolo in tal caso dal solo sperare i beni eterni, che la carità e Iddio non più gli commanderebbe, perchè la carità e Iddio *impossibilia non praecipit*. Laonde un tale Cristiano, sebbene in lui *non fosse* più *la speranza de' beni eterni*, *dovrebb' esser contento della virtù*, principiando dalla carità, che è la Regina; *e seguir a servire l'onestà che è Dio stesso, pago di sol servirla*, con amar Dio sopra ogni cosa ed ubbidirgli in tutto. A queste Teorie, tra le altre, servir fanno i *Teologi* codeste inutili ipotesi.

CXCV. *Come per la pratica in prò degli altri.* In pratica poi; a taluno, che incautamente si trovasse imbrogliato in sì fatte ipotesi dal tentatore, fanno quindi conoscere i Teologi, ottima essere la maniera, con cui alla prima proposta spicciossene Santa Catterina di Siena; la quale facendo servire alla sua carità la stessa tentazione, con umiliare se stessa al sovrano voler di Dio, umiliò, confuse, e da sè cacciò il superbo e maligno. *E bene, che vuoi?* risposegli quella grand'anima: *e se io sono dal mio Dio prescita, egli è padrone e giusto. Ma a buon conto, anche senza potere sperar di goderlo, seguirò fratanto ad amarlo e ad ubbidirgli, finchè mi riesce*. Eccellente risposta; di cui servonsi con frutto anche i Sagri nostri Oratori contro il dilemma di que' loro Uditori, che s'immaginano, troppo essere circa l'arcano della predestinazione curiosi.

CXCVI. *Il sentimento del Zanotti esser opposto al libro* Maximes *&c. e risguardar le ipotesi.* Il solo lume di tutte queste premesse verità di fatto, e di dottrina, scuopre da sè e discerne il sano dal guasto; e preventivamente già fè capire abbastanza, essere l'avvertimento del Sig. Zanotti tanto lontano dal libro *Maximes des Saints*, quanto è dall' errore lontana la verità. Quel libro parlava del

del Cristiano, non già in una ipotesi, in cui gli eterni beni sperarsi da lui non potessero, ma in uno stato, in cui anzi da lui più, che da altri, sperarsi potevano. E il non volersi assolutamente in un tale stato sperare, egli è come dicemmo un voler violare la carità stessa, e il divino beneplacito, che espressamente il commandano: perlocchè la massima, che ciò insegna, è un errore. Ma il Sig. Zanotti parla tutto all' opposto. Ei vuole, che il Cristiano nello stato comune, in cui gli eterni beni sono sperabili, debba egli onninamente sperarli, e per quelli virtuosamente operare. Nella particolare ipotesi poi, in cui gli eterni beni più non fussero a lui sperabili, vuole, che nulla di meno debba virtuosamente operare. Perlocchè vuole, che ogni Cristiano debba talmente operar virtuosamente per i beni eterni, che sia però disposto ad operar virtuosamente, anche in caso che quelli più non potesse sperare. Qual massima non solo non è un errore, ma è una verità Cattolica, riconosciuta dai Teologi, come pur'ora s'è detto.

Che appunto così parli il Zanotti, non fa d'uopo il provarlo, avendolo espresso bastantemente egli da sè colle sue parole. Al Capo V., dove parla del Cristiano fuori di ogni particolare ipotesi, ei dice pur chiaro e netto, quanto V. P. tradusse e lodò; che per operare cristianamente „ I Cristia„ ni *nè possono nè debbono* esser contenti di seguir l' onestà, „ come gli Stoici, ma *bisogna*, che la cerchino *seguendo la* „ *voce, gl' inviti, e le promesse di Dio?* " Ogni commento oscurerebbe un detto sì chiaro. Quì parimente nel passo istesso su cui discorriamo, significa e suppone pure lo stesso, allorchè dice, che i Cristiani „ protestano d' esser disposti ad „ operare virtuosamente, *anche senza* una tale aspettazio„ ne? „ Quella particola *anche senza* dimostra pure, supporre lui, che debbano operare, anzi che in fatti operino virtuosamente *con* tale aspettazione; disposti bensì a virtuosamente operare *anche senza* di quella, com'è dovere, in caso che più non possano operare per quella? Ma più scopertamente ancora ciò manifesta, allorchè dichiara il senso di tutto il

CXCVII. *Dimostrasi colle sue parole stesse.*

suo

Digitized by Google

suo avvertimento così . „ Con che mostrano (i Cristiani), „ che *quand' anche non fusse in loro la speranza de' beni eter-* „ *ni*, pur sarebbon contenti della virtù " ec. ? Quel *quand' anche non fusse in loro ec.*, suppone pure apertamente, che attualmente vi debba essere, anzi vi sia in loro tale speranza ? la significa adunque, la suppone apertamente anche quì questa speranza, non la esclude dal Cristiano. Ma vuole di più, che il Cristiano, che la ha, sia obligato dalla Cristiana Morale a talmente operare per quella aspettazione, che nello stesso tempo disposto sia ad operare virtuosamente, anche nel caso che più non potesse sperarla. E l'uno e l'altro mostra chiaramente il Sig. Zanotti con quel suo *anche senza*, e molto più col suo *quand' anche*, che tutto ne illumina e ne dichiara il sentimento. Qual caso poi, ogniun s'avvede, essere appunto quello delle premesse ipotesi ; nelle quali ad un Cristiano i beni eterni più non sono sperabili, e pure l'obbliga tuttavia la Cristiana Morale ad operare virtuosamente, a seguire la virtù, Regina delle quali e forma di tutte è la carità ; l'obbliga dissi ad operar virtuosamente, appunto come si esprime il Sig. Zanotti, *anche senza una tale aspettazione*, come già si è premesso con i Teologi.

CXCVIII. *Suo indigere accordarsi col suo* nolle indigere.

In somma nel Cristiano, considerato fuor d'ogni ipotesi, vuole il Sig. Zanotti necessaria l'aspettazione de' beni eterni per operare da buon Cristiano virtuosamente, contro il sentimento del Libro *Maximes des Saints*. Nel Cristiano poi preso per riguardo alle ipotesi dell' *anche senza*, e del *quand' anche* non la vuol necessaria per operar da Cristiano, con i Teologi e con la Cristiana Morale, la qual vuole, che allora *anche senza* di quella possa e debba operar da Cristiano. Da ciò, tosto si scorge, come non sono contrarii, ma si conciliano, e stanno bene insieme, anzi è necessario che ci stiano, quel suo *indigere*, da lui detto nel Capo V., e questo *nolle indigere* da lui detto quì. L'*indigere* è necessario per l'uomo considerato fuor delle ipotesi, perchè fuor delle ipotesi, se non lo adoperasse, peccarebbe contro la virtù e Morale Cristiana che il vogliono. Il *nolle indigere* è necessario

per

per l' uomo risguardante le ipotesi, perchè *nisi nollet* per tali ipotesi *indigere*, peccarebbe contro la stessa Morale e virtù Cristiana, la qual vuole in tal caso che di quella non *indigeat* per operar da Cristiano, ma che tuttavia possa e debba operar da Cristiano, *anche senza di quell' aspettazione*, che allora nè ha nè può avere; il che non vorrebbe un tal Cristiano, se persistesse in volerne in tal caso *indigere* per operar da Cristiano.

CXCIX. *Esser vero l' altro suo detto, che il Cristiano non è perfetto, se non è disposto ad oprar bene, anche senza speranza de' beni eterni.*

Da questo vero ne segue l' altro, che il Sig. Zanotti ne fa seguire; cioè, che i Cristiani *allora solo si stiman perfetti*, *quando sono così disposti*. Proposizione, che dopo di aver ben considerato quel suo *anche senza* e quel suo *quand' anche*, a me par tanto vera, che da niuno possa senza errore negarsi. Perchè la perfezione Cristiana consistendo nella Carità, *finis præcepti Charitas*, non è perfetto il Cristiano, se non è giusto, se non ha la Carità. E il Cristiano, che non fusse *così disposto*, sarebbe imperfetto e peccatore, non giusto e perfetto, perchè con tutta la speranza de' beni eterni, sarebbe senza la Carità. La cosa pare a me affatto chiara ed evidente. Imperocchè, se un Cristiano talmente operasse virtuosamente per i beni eterni, che disposto non fusse a tuttavia operare virtuosamente, *quand' anche* più non ne fosse in lui la speranza, perchè Iddio per suoi giusti e tremendi giudizj non volendogli accordare il dono della finale perseveranza, glie lo avesse immutabilmente negato; un tale Cristiano sarebbe in peccato mortale, perchè non sarebbe disposto ad amar Dio e ad ubbidirgli, come dovrebbe; anche in tal caso, che per lui più non fussero gli eterni beni; perderebbe la Carità; avrebbe l' affetto al peccato. In quella guisa che il peccatore, che pentesi solamente per timore e speranza de' mali e beni eterni, e non pel superiore motivo della Carità, con tutto il suo buon timore, e buona speranza, resta senza Carità, Cristiano tuttora imperfetto e peccatore, non giusto e perfetto Cristiano.

CC. *Ogni giusto essere così disposto.*

Una sì fatta disposizione, risguardando una ipotesi, che nella via ordinaria è comune ad ogni Cristiano, la vuole ap-

punto

punto il Sig. Zanotti in ogni Cristiano, se vuol' essere giusto e perfetto, e non essere Cristiano imperfetto e peccatore. E in fatti in ogni giusto una tal disposizione si trova, senza che ei vi pensi (e ne pur deve pensarci, come a bella posta diggià prima notai); perchè così vuole la virtù Cristiana. La Carità, la morale Cristiana, che tutto viene nello stesso, vuole dissi, da sè, che in tutte le ipotesi si ami Iddio per lui stesso sopra ogni cosa, e se gli ubbidisca; e però anche nella ipotesi, che più non potesse sperare i beni eterni: in quella forma appunto, come si espresse Santa Catterina, che per ischernire meglio il superbo e maligno tentatore, volle ammettergli la' ipotesi di quel di lui dilemma, con quella sua rassegnata e generosa risposta; che in sustanza è appunto il sentimento del Sig. Zanotti, essere cioè *così disposta* ad amare il suo Dio e ad ubbidirgli, anche non potendo più sperar di goderlo in se stesso.

CCI. *Straordinarie ipotesi de' primi Santi con tal disposizione.* Altra più particolare ipotesi ancora fa l' amor di Dio, la Carità, ne' trasporti di que' Cristiani, che nel più alto grado della perfezione ritrovansi; e giungono per la maggior gloria di Dio a dimostrarsi pronti di rinunziare sino alla speranza di eternamente goderlo (intende sempre la ipotesi *citra culpam*, ripugnante diametralmente alla Carità che ivi parla). Così Mosè Cristiano perfettissimo dell' antica legge, e San Paolo della nuova: quegli nel suo dilemma di quella calda preghiera: *aut dimitte illis*, *aut dele me de libro vitæ*; questi in quel fervoroso suo voto, *optabam ego ipse anathema esse pro fratribus meis*: ne' quali ardori di Carità, secondo S. Gio: Grisostomo ed altri Padri, e gravi Interpreti, bramarono que' due gran Santi di restare senza la speranza degli eterni beni per la gloria di Dio, che concepirono maggiore nella salute eterna del Popolo, che nella propria loro. E San Giovan Grisostomo arrivò a farne quasi un dovere per i Sagri Pastori, allorchè disse: *Tales esse oportet eos, quibus animarum cura commissa est, ut perire malint cum his qui sibi crediti sunt, quam sine illis salvi esse.* (hom. 12. in Jo. c. 1.)

CCII. *La carità render ne-* Da tutte le quali cose sempre più chiaramente comprendesi

Digitized by Google

desi; che il superiore e più ampio motivo della carità estendendosi anche alle suddette o simili ipotesi, alle quali non giunge il principal motivo ed obbietto della speranza; fa, che il Cristiano debba talmente sperare i beni eterni, che disposto però sia a tuttavia amar Dio e ad ubbidirgli, anche in quelle ipotesi, nelle quali più non potesse sperarli. Sentimento rettissimo e necessario al giusto e perfetto Cristiano; quanto appunto, e non altro, vuole quì il Sig. Zanotti (e giova il replicarlo) e che più manifestollo in quella dichiarazione: „ Con „ che (i Cristiani) mostrano, che quand' anche non fosse *in* „ *loro la speranza de' beni eterni*, pur sarebbon contenti *del-* „ *la virtù*, e seguirebbono di servir l'*Onestà la quale è Dio* „ *stesso*, paghi di sol servirla. „ Il che è poi lo stesso come il dire, che sarebbono anche in tale ipotesi contenti di amar Dio e di ubbidirgli, sebbene senza potere sperar di goderlo in se stesso: altro non essendo la virtù ed onestà del Cristiano perfetto, di cui solo parla quì il Zanotti, se non la Carità, che solo rende perfetto il Cristiano, e gli uffizj tutti delle altre inferiori virtù vuole, esige, e adopra. E così appunto la intende il veramente grande Sant' Agostino, dove per la stessa cosa egli ha Cristiana virtù, e Carità. „ Ni- „ hil omnino, dic' egli, *nihil omnino esse virtutem affirma-* „ *verim*, *nisi summum amorem Dei*. *Namque illud quod qua-* „ *dripartita dicitur virtus*, *ex ipsius amoris vario quodam af-* „ *fectu*, *quantum intelligo*, *dicitur* .... ut sic etiam definere „ non dubitem .... ut *Temperantia sit amor* integrum se præ- „ bens ei quod amatur .... *Fortitudo amor* facile tolerans omnia „ propter quod amatur .... *Justitia amor* soli amato serviens „ & propterea reste dominans .... *Prudentia amor* ea quibus „ adjuvatur .... sagaciter seligens. “ &c.

cessaria, e tal disposizione, e la proposizion del Zanotti.

de Moral. Eccles. l. 1. c. 15.

CCIII. *Seria obiezione, di ripugnanza ne' detti del Zanotti.*

Il finora detto sopra codeste espressioni del Sig. Zanotti, e le espressioni stesse portate letteralmente, come ei le scrisse, bastano certamente, e d' avanzo, per farne conoscere lontano dall' errore, retto e vero tutto il sentimento. Ma due ripugnanze, che parve a V. P. di avervi trovato, meritano della riflessione. Com' è possibile, dic' ella, che *qui indiget*

Digitized by Google

voce, *invitatione*, *promissis Dei*, se vuole avere *Virtutem superiori ordine donatam*, come sopra confessò il Sig. Zanotti, possa poi *protestare*, com' ei quì vuole, *non indigere se voce, invitatione promissis Dei*: e di più „ se *tunc demum evadere per-„ fectum quum ita affectus est*, virtutem ut sequatur ob illius „ pretium, & *absque voce*, *invitatione*, *& promissis Dei?* " Ciò per verità *Christianorum cum systemate componi non potest*. Come mai, parmi voglia dire, come mai vorrà asserirsi di un tale Cristiano, che operi cristianamente, che seguitar possa la Cristiana virtù ed onestà, la virtù ed onestà d' ordine superiore, *absque voce*, *invitatione*, *& promissis Dei?* Questa è la prima.

CCIV. *Altra non meno grave, e più fina; con una conseguenza del Maupertuis.* L' altra è, che quì trattasi, dic' Ella, de' due Sistemi secondo i loro principj. E nel Sistema Cristiano il Sig. di Maupertuis *expectationem præmiorum alterius vitæ ceu necessarium caput includi*, *summo jure arbitratur*. Ma dal Sig. Zanotti „ inducuntur Christiani loquentes, ceu præmiorum alterius „ vitæ expectatio, quid ut ita dixerim accidentale esset, & „ superadditum in systemate Christianorum; *staretque adbuc „ Christianorum Philosophia absque illa spe & expectatione* ". Cosa veramente graziosa; perchè non sarebbe argomento meno a proposito per una bizzarra conversazione il dire, che i Cristiani allora si reputano perfetti, *quum ita sunt affecti*, *ut absque expectatione illa bonorum æternorum servire pergant honestati*; di quel che sarebbe il dire d' uno Stoico, che allora si crede perfetto, quando è disposto ad operar *bene*, senza badare *ad illam sempiternam honestatem*. Ond' è, che essendo tanto necessaria al Cristiano Sistema quella aspettazione de' beni eterni che propone, come lo è allo Stoico la sempiterna onestà sfornita di premj; *legitime inde Gallus auctor consequutus est*, illam *idoneam esse ad finem illum* (*infelicitatis in hac vita minuendæ*) *secus vero* istam. Così V. P.

CCV. *La conseguenza del Maup. non far forza, esser superfluo il parlarne.* Rispetto a quest' ultimo della conseguenza, che deduce l' Autore Francese, non accade più parlarne. Se questo Signore si contentasse, che il conforto, che recar può all' uomo nelle avversità di questa vita la Stoica Filosofia, sia assai

poco,

Digitized by Google

poco, e da nè pure paragonarsi con quello, che reca la nostra Cristiana: il Sig. Zanotti in vece di contraddirgli, sempre gli farà applauso, come glie lo fe in ogn' incontro, e disse egli pure lo stesso, e molto più sonoramente il dice quì, dove la suppone per cosa da non porsi in disputa, alzando la voce in questo tono: „ E' certo, che a petto di „ un' aspettazione così magnifica, *nulla parer ne dee tutto ciò* „ *che promette natura*; e non che la Filosofia degli Stoici, „ ma qualunque altra, foss' anche quella tanto sublime dei „ Platonici (che pur essa prometteva eterni premj), dovreb„ be tacersi .... *Perciocchè qual bene mostrano esse, che possa* „ *paragonarsi con tanto premio?* ... Aspettazione *sommamente*, „ *e più che non può dirsi* valevole *a confortar l' uomo e a ral*„ *legrarlo* ". Tutta questa incomparabile preferenza della Cristiana sopra la Stoica Filosofia nel confortar l' uomo tra le avversità, o sia come a lei piace di parlare, nel diminuirne le infelicità di questa vita, non è conseguenza del solo Autor Francese, ma la è anche, e più, del nostro Italiano, il quale in ogni occasione che n' ebbe, e quì molto più rilevolla magnificamente, e protestolla. Su di ciò non vi può esser contesa. Se poi l' Autor Francese dall' incomparabile conforto, che veramente reca la Cristiana Filosofia, pretende dedurne, che agli Stoici conforto niuno, consolazione niuna, sollievo niuno, recar potesse la loro Morale: quì sì, che il nostro Italiano gli risponde non esser legittima la di lui conseguenza, perchè dal vero non può seguirne il falso; e però sempre gli negò, e negherà tal conseguenza: essendo onninamente falso, che allo Stoico niun conforto e sollievo recasse la virtù e la onestà della loro Filosofia; come più di una volta si è dimostrato, con ragione tali, che non ammettono replica, ed hanno per sè l' autorità degli uomini, a' quali più preme in questa vita l' onestà, che il piacere, l' oro, e gli onori, e la stessa vita; e tra questi l' autorità di Santo Agostino ne' luoghi stessi, ne' quali disputa contro degli Stoici. Su di quella preferenza però della Cristiana Filosofia alla Stoica, e su di questa conseguenza del Sig. di Maupertuis; e l'

una e l'altra rispetto sempre al conforto nelle avversità, o sia diminuzione della infelicità in questa vita; egli è affatto superfluo il più parlare; e deve intendersi detto in ogni luogo, dove il discorso lo porta, senza inutilmente dover replicarlo ad ogni tratto.

CCVI. *Risposta alla 1. non sussistere la ripugnanza.*

Parliamo dunque solamente delle due ripugnanze. E quanto alla prima; P. Maestro mio, andiam' adagio intorno all' interpretare i detti del Sig. Zanotti; stiamo alla sua lettera col suo contesto; perchè da quanto lessi di questo pulito e preciso Scrittore, conosco benissimo, ch'ei non suole aggiungere, nè levar parole senza riflessione: V. P. o intese in senso più ampio il di lui detto quì, *non indigere expectatione aeternorum bonorum*, di quanto significano le di lui parole, o intese in senso più ristretto di quanto porta il di lui detto nel Capo V. *indigere voce invitatione promissis Dei*: e perciò vi trovò ripugnanza. Stiamo dunque al significato delle sue parole col suo contesto, e vedrà, che il Sig. Zanotti non cadde in sì fatta ripugnanza.

CCVII. L'indigere voce, inv. prom. Dei, *del Zanotti, esser di fede, mainò da lui contraddetto.*

Il Sig. Zanotti dopo di aver detto nel Capo V., che il Cristiano, per operare con virtù di ordine superiore, e come deve da Cristiano, *ha bisogno di seguir la voce e gl' inviti, e le promesse di Dio*, che è l' *indigere voce invitatione promissis Dei*; di questa proposizione, che nel suo ovvio e da lui dovuto intendersi significato, è proposizione di fede, egli nè in quest' ultimo capo nè altrove si disdisse giammai, con pronunziare quest' altra, *non indigere voce invitatione promissis Dei* il Cristiano per così operare: proposizione tanto a quella ripugnante, che è una marcia eresia; e ancora più che Pelagiana; perchè finalmente, per operar da vero Cristiano, Pelagio di quanto nega codesta proposizione, non negò necessarii, se non gli ajuti di Dio, ma ammise per necessarii la rivelazione, la vocazione, la legge, l'amore e l' ubbidienza dovuta a Dio, e quant' altro vien significato per *voce inviti e promesse di Dio*, il che tutto nega codesta eretica proposizione.

CCVIII. *Esser necessario an-*

Disse quì egli bensì del Cristiano, rispetto alle ipotesi del

suo

ſuo *anche ſenza*, e del ſuo *quand' anche*, nelle quali per lui i beni eterni più non ſarebbero ſperabili; *non indigere expectatione æternorum bonorum* per operare in tal caſo da Criſtiano perfetto e giuſto, come tuttavia dovrebbe; e il diſſe bene, perchè il Criſtiano, che non fuſſe così diſpoſto per quelle ipoteſi, ſarebbe attualmente in peccato e però Criſtiano imperfetto ſenza la carità, come già s'è diviſato. Ma guardoſſi bene dal dire, *non indigere voce invitatione promiſſis Dei* un Criſtiano anche riſpetto a tali ipoteſi; perchè riſpetto a tali ipoteſi, ſebbene un tal Criſtiano per operare come dovrebbe, *non indigeret* veramente *expectatione æternorum*, per lui non più ſperabili; tuttavia neceſſariamente *indigeret voce invitatione promiſſis Dei*, quanto al reſtante, cioè rivelazione, vocazione, amor di Dio, e ubbidienza in tutto per di lui maggior gloria, fine di tutti i fini; e gli ajuti divini per tutto ciò ſeguir neceſſarii, e così operare da Criſtiano, come tuttora dovrebbe. *che nell' ipoteſi del non indigere æternorum expectatione.*

In ſomma quell' *indigere voce invitatione promiſſis Dei*, ch' ei diſſe al Capo V., ſe V. P. lo reſtringe alla ſola aſpettazione de' beni eterni, come pare che faccia; ei le riſponderà, che per nulla ripugna a queſto ſuo ſolo *non indigere expectatione æternorum*, ch' ei veramente dice, ma non di più. Perchè quell' *indigere illa expectatione* ivi lo diſſe del Criſtiano fuor d'ogni ipoteſi; e queſto *non indigere illa expectatione* lo dice quì del Criſtiano riſpetto alle ipoteſi come già moſtroſſi. Nel qual ſenſo invece di eſſere contrarj ſono unitiſſimi per neceſſità nel Criſtiano, ſe vuol eſſer perfetto o ſia giuſto; perchè deve talmente *indigere* di quell'aſpettazione per operar bene nello ſtatò in cui può ſperarla, che deve nello ſteſſo tempo eſſer diſpoſto, a *non indigere* di quella, per operar bene anche nelle ipoteſi, in cui più non poteſſe ſperarla, eſſendo tenuto ad operar bene anche ſenza di quella in tal caſo. Qual diſpoſizione, e però quali *indigere & non indigere* trovanſi in ogni giuſto, ſenza che ne pure vi penſi, come non vi deve penſare. Coſe tutte che già ſi ſon dimoſtrate, ma pur giova il ripeterle, per ſempre meglio CCIX. *Nè preſo in ſenſo più riſtretto, ripugnare a queſto* non indigere.

Digitized by Google

glio ſpiegarſi in materie tanto ſublimi, e ſottiliſſime, nelle quali pur troppo, almeno in me, facilmente ſi avverra il *dum brevis eſſe laborò, obſcurus fio*.

CCX. *Nè preſo nel ſenſo ovvio del Zanotti.* Se poi V. P. vorrà intendere l' *indigere voce invitatione promiſſis Dei* nel ſuo naturale e ovvio ſenſo, (in cui deve onninamente averlo inteſo il Sig. Zanotti, quando il diſse neceſſario ad un Criſtiano per operare con virtù d' ordine ſuperiore, e come deve un Criſtiano perfetto e giuſto: perchè limitato che fuſſe alla ſola aſpettazione eterna, non baſterebbe per operare con virtù di perfetto Criſtiano; potendo ſtare queſt' aſpettazione o ſia la ſperanza, ſenza la carità, la quale ſola rende perfetto il Criſtiano, perfette le virtù ed operazioni ſue). Se diſſi nel ſuo ovvio ſenſo, in cui lo diſſe il Sig. Zanotti, codeſto *indigere* s' intenda; non ſi ci trova ripugnanza alcuna col *non indigere expectatione æternorum* per operare da perfetto e giuſto, riſpetto alle *ipoteſi* del ſuo *anche ſenza*, e del ſuo *quand' anche non fuſſe in loro la ſperanza de' beni eterni*. Anzi ſi conoſce neceſſario, che ſtiano uniti inſieme nel Criſtiano: perchè veramente il Criſtiano, che per tali ipoteſi *non indiget expectatione æternorum* non più per lui ſperabili; tuttavia onninamente *indiget voce invitatione promiſſis Dei*, toltane quell' aſpettazione non più ſperabile, per operare da giuſto, come tuttavia ſarebbe tenuto a fare. Diaſi non per tanto, ſia l'uno, ſia l' altro, di codeſti ſenſi all' *indigere voce invitatione promiſſis Dei* detto dal Sig. Zanotti al Capo V.; ei ſi troverà ſenza la menoma ripugnanza, unito e d' accordo nel Criſtiano perfetto o ſia giuſto, col *non indigere expectatione æternorum bonorum*, che dice quì nell'ultimo Capo lo ſteſſo Signore del Criſtiano giuſto riſpetto alle ipoteſi. La prima ripugnanza adunque non trovaſi ne' ſentimenti del Sig. Zanotti.

CCXI. *Riſpoſta alla ſeconda obiezione. Il ſenſo del Zanotti non eſſere aſſoluto e categorico.* Quanto all'altra ripugnanza parimente; gira, raggira, verremo poi a finire in un ſenſo rettiſſimo e vero. V. P. interpreta le eſpreſſioni del Sig. Zanotti, come ſe in ſenſo aſſoluto e categorico, ei ſupponeſſe, eſſere coſa accidentale e non neceſſaria al ſiſtema Criſtiano la promeſſa de' beni eterni,

Digitized by Google

ni, di modo che potesse assolutamente sussistere qual' egli è il Cristiano sistema anche senza di tale promessa; il che sarebbe una chimera non inferiore a quella, che sarebbe il porre la Stoica morale senza la sempiterna onestà. Ma il Sig. Zanotti accordandole volontieri, che codesta sarebbe una pazzia, le risponderà di non averla giammai nè detta, nè intesa, nè pensata. E le replicherà quanto diggià si è dimostrato, aver anzi lui pensato, inteso, e detto ancora tutto l'opposto, senza giammai disdirsene, anzi con averlo confermato quì pure. Perchè una tale aspettazione essere assolutamente necessaria alli Cristiani, non che al Cristiano sistema, non solo ei lo disse espressamente al Capo V., con riportarne da lei giusta lode; ma anche in questo stesso luogo espressamente il conferma, dove espressamente il suppone con quel suo *anche senza*, e col suo *quand' anche*; imperocchè se in senso assoluto e categorico non supponesse necessaria una tale aspettazione, non sarebbe certamente ricorso alla ipotesi, in cui più non lo fosse. Ciò non può negarsegli senza far violenza al senso ovvio delle di lui espressioni.

Va bene, dirà V. P. ma a buon conto ricorre appunto ad ipotesi, che sono chimere, perchè fa l'ipotesi, che la Filosofia Cristiana, anche spogliata di tale eterna promessa, fusse tuttavia Cristiana: *staretque adhuc Christianorum Philosophia absque illa spe & expectatione*. Adagio torno a dire, P. Maestro: badiamo bene alle sue parole, che questo Scrittore non suole, lasciare uscirsi di penna a caso, e senza pria averle misurate. Se a queste noi stiamo, non possiam dir certamente, esser sua una tale ipotesi: la quale avrebbe dovuto esprimersi in simil maniera: *quand' anche la Cristiana morale non promettesse i beni eterni: quand' anche nella Cristiana Filosofia non vi fusse tale speranza, tale aspettazione, non vi fussero premj eterni*. Ma nè questa nè altra simile espressione trovasi in tutto il di lui Ragionamento. CCXII. *Le sue ipotesi non risguardare il sistema.*

Questo è il luogo unico, in cui sopra di ciò forma l'ipotesi. Prima la esprime così: „ I Cristiani protestano di es„ sere disposti ad operare virtuosamente, *anche senza* una CCXIII. *Ma risguardar le persone.*

„ tale

„ tale aſpettazione ec. „ Quì non parla già del ſiſtema, quaſi che ei non proponeſse ai ſuoi ſeguaci una tale aſpettazione; ma parla dei Criſtiani; li Criſtiani reggono la eſpreſſione, non il ſiſtema; ed egli eſprime la diſpoſizione loro riſpetto alla ipoteſi, in cui più non poteſsero eſſi aſpettare gli eterni beni. Così naturalmente intenderà tale eſpreſſione, chiunque la leggerà ſenza prevenzione contraria. Ma eziandio a chi già prevenuto contro di lui l'apprendeſse diverſamente, toſto impediſce il poter formarne il giudizio; per la dichiarazione, ch'egli ſteſso ne fa ſubito, replicando la ipoteſi ſpiegata più chiaramente così: „ con che moſtrano (i Cri„ ſtiani), che *quand'anche* non foſse *in loro* la ſperanza de' „ beni eterni ec. „. Quell' *in loro* non vi ſta già per nulla. Non dice *nel ſiſtema Criſtiano*; dice *in loro Criſtiani*, ne' quali la ipoteſi di perdere e non aver più la ſperanza de' beni eterni, non è un togliere i beni eterni dal Criſtiano ſiſtema; non è un volere, che *ſtaret adhuc Chriſtianorum Philoſophia abſque illa ſpe & expectatione*.

CCXIV. *Eſſere appunto le ipoteſi de' Teologi, del dilemma, &c.*

Le ipoteſi adunque, alle quali ricorre quì il Sig. Zanotti, ſecondo le di lui parole, ſono appunto quelle, che fanno i Teologi; quelle del dilemma; quella cui volle ammettere al Diavolo Santa Catterina. La quale colla ſua riſpoſta riſtretta alla ipoteſi, ch'ella non più ſperar poteſse gli eterni beni, non privò già de' beni eterni la Criſtiana Filoſofia? non pensò già per queſto veruna chimera? non laſciò già nè pur eſſa, anche in tale ſuppoſizione, di eſsere, e di reputarſi vera Criſtiana? di eſsere tenuta a tutto il reſtante della Criſtiana morale? tenuta a tuttavia ſeguire la virtù ed oneſtà del perfetto e giuſto Criſtiano, di cui ſolo quì parla eſpreſſamente il Sig. Zanotti; quale virtù ed oneſtà Criſtiana univerſale, come già notammo, non è poi altro ſe non la carità?

CCXV. *Poter lui farne anche delle chimeriche, ſenza inconveniente.*

Ma laſciamo anche di ſtar tanto alle parole, s'Ella il vuole; non contentiamoci d' intenderlo in codeſti limiti d' ipoteſi che ſono poſſibili, come per altro ei può giuſtamente pretendere. Sia egli ricorſo ad ipoteſi chimeriche ed impoſ-

ſibili.

sibili. Sarebbe per avventura questa una qualche strana novità? non ebbe egli tutto il diritto di poter farlo, quando all' intento suo ciò ben servisse? quante non ne fanno frequentemente i Filosofi, ed i Teologi? quante gl' innamorati? quelli facendo servire anche il falso alla conferma del vero; questi spiegando molto meglio con l'impossibile il vero e reale eccesso, e somma finezza dell' amor loro. Non fu ella una chimera quella di Moisè di essere cancellato da un libro indelebile; e quella di San Paolo di essere separato da Cristo, con cui sapevasi confermato in grazia ed indissolubilmente unito? non furono già per ciò biasimati que' due Eroi della virtù ed onestà Cristiana, che è la carità; ma lodati anzi dai Padri e migliori Interpreti col Grisostomo, preferito dal nostro S. Tommaso agli altri, che men bene pensarono. Servì loro mirabilmente per dimostrare, che sebbene erano sommamente accesi dalla voglia di morire, per essere con Cristo e goderlo; più però che di questo loro incomprensibil bene, premeva loro il bene e maggior gloria di Dio; disposti e pronti a restar privi di que' premj eterni, per questo maggior loro dovere, fine di tutti i fini, dovere sommo ed estremo di tutti gli altri doveri.

CCXVI. *Quella oppostagli, dello Stoico senza eterna onestà, non esser pari. Fatta pari, provar per la sua.*

Senza di questo sì, cioè senza Iddio da sommamente amarsi per la sua gloria con amore di superior ordine e rivelato, sarebbe ridicola, e inutile la ipotesi; perchè la Cristiana morale non solamente non potrebbe più concepirsi qual'è di fatto rivelata, ma nè pur potrebbe concepirsi, come possibile a rivelarsi se a Dio piacesse. E allora sì sarebbe una ipotesi da paragonarsi a quella, che fa V. P. della Morale Stoica senza la sempiterna onestà da seguirsi; la quale sempiterna onestà da seguirsi teneva appunto nella Stoica Filosofia il luogo, che tien nella nostra Iddio da sommamente amarsi per se stesso con amor superiore e rivelato. E come questo in noi è il fine ed obbietto della nostra carità, primo e sommo dovere della nostra virtù ed onestà; così la sempiterna onestà *da seguirsi*, era il sommo dovere della virtù ed onestà Stoica, il fine dei fini, il fine ed obbietto della stima, e

natural carità direm così degli Stoici ; ma non quello della loro ſperanza . L'obbietto della ſperanza Stoica era la particolare loro oneſtà perfetta, conſiſtente in quel loro *rectum judicium & immotum*, a cui pretendevano di poter giungere con le lor forze, induſtrie, e fatiche, *ſeguendo* i dettami della ſempiterna oneſtà: in quella guiſa, che il fine ed obbietto della noſtra ſperanza è Iddio come da noi conſeguibile, a cui ſperiamo di giungere amandolo ſopra ogni coſa con amor ſuperiore e rivelato. Giacchè adunque ſi paragona quì ſperanza a ſperanza, faccia V. P. la ipoteſi pari, e tolga dalla Morale Stoica l'obbietto della ſperanza Stoica; ſiccome ora vogliam ſupporre, che il Sig. Zanotti tolga per ipoteſi dalla noſtra Morale l'obbietto della noſtra ſperanza: e vedrà, che le ipoteſi camminan bene del pari; non ſono nè ridicole, nè inutili, ma ſervono beniſſimo a far capire la diſpoſizione, in cui dovea vivere lo Stoico ſecondo la virtù ed *oneſtà Stoica* e naturale; e la diſpoſizione in cui viver dee il Criſtiano, ſecondo la virtù ed oneſtà ſua e rivelata. La ipoteſi Stoica fa conoſcere il maggior conto, che lo Stoico dovea fare di operare con virtù ed oneſtà naturale *per ſeguirne la oneſtà ſempiterna*; che di così operare *per arrivare alla ſua immobilità di retto giudizio, termine delle ſue ſperanze*: perchè anche ſenza ſperanza di giungere a queſto; tanto era ſempre tenuto ad operar bene, *per ſeguire la ſempiterna oneſtà*. Così la Criſtiana ipoteſi fa conoſcere il maggior conto, che il Criſtiano dee fare di operare con virtù ed oneſtà da *ſuo pari*, ſuperiore cioè e rivelata, per la maggior gloria di Dio fine di tutti i fini Criſtiani; che di così operare per la ſua mercede e gloria eterna; perchè *anche ſenza di queſta*, pur tenuto ſarebbe ad operare con virtù ed oneſtà da Criſtiano, val' a dire con ſopranatural Carità, amor ſommo di Dio e della ſua gloria; in cui conſiſte il ſommo ed eſtremo della Criſtiana Morale.

CCXVII. *Anche l' impoſſibili, non contrarie alla carità, di-* In ſomma ſiano poſſibili, o impoſſibili, quanto ella vuole, le ipoteſi; le volti, e rivolti come a lei piace; vengono poi a chiarificare il vero, e fan conoſcere, eſſere neceſſa-

rio al

Digitized by Google

rio al Cristiano, se vuol' essere perfetto e giusto, il sentimento del Sig. Zanotti; qual' è poi sempre come dicemmo: che il Cristiano deve operar virtuosamente sì per la eterna mercede e gloria sua, ma però così disposto; che quand' anche per possibile o per impossibile, non potesse quella sperare; nulladimeno proseguirebbe ad operar virtuosamente da Cristiano come dovrebbe, contento della sola virtù ed onestà del Cristiano, contento in sustanza della Carità, dell' amore di Dio. Altrimente se non fusse così disposto, sarebbe Cristiano imperfetto e peccatore, perchè sarebbe disposto a non amar Dio, se non vi fusse mercede e premio. Sentimento giusto, vero, e Cattolico, cui senza errore non può contraddirsi, secondo insegnano i Teologi. *chiarar vere le sue proposizioni.*

E per dirla, come me la immagino, io non posso levarmi di capo, che il Sig. Zanotti abbia letto il Silvio, e da lui copiato codesto suo sentimento ed espressione. Tanto più che essendo egli professore di Morale Filosofia, ed avendo un alta stima di S. Tommaso nostro, massimamente in tal genere; mi par difficile, ch' ei non l' abbia consultato in una materia di sua professione; e non abbia quindi voluto vedere i Commenti del Silvio, quanto più ristretti, altrettanto sodi e piani, e però più fatti al di lui gusto, che altri più pieni di astrazioni e sottigliezze. Le dico il fondamento del mio sospetto: ma se sapessi, ch' ei veramente si dilettasse di libri sì fatti; parmi che non più dovrei solamente sospettare, che copiato lo avesse, ma più tosto così giudicare; parendomi talmente simile, che vi trovo fin le parole stesse. CCXVIII. *Sospetto.*

Osservi di grazia se dico il vero. Sull' articolo di San Tommaso, cerca il Silvio contro de' falsi mistici: *Utrum liceat Deum diligere ipsique servire propter mercedem*. Dà al quesito la risposta Cattolica, definita anche nel Concilio di Trento col Canone: *Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur; anathema sit*. Verità ch' ei dimostra colla Scrittura Santa, con i Padri, con le preci della Chiesa; come fa eccellentemente anche V. P. nelle sue *Vindicie*. Fra gli argomenti, che si obietta, il terzo è questo: CCXIX. *Dimostrazione del Silvio contro i falsi mistici: e loro obiezione.* 2. 2. q. 27. art. 3.

 „ qui

„ qui diligit propter mercedem, quærit ſuum bonum; *charitas autem non quærit quæ ſua ſunt &c.* „ Veda V. P. ſe nella riſpoſta, ch'ei fa a queſta obiezione, può eſſere eſpreſſo più chiaramente il ſentimento del Sig. Zanotti, su di cui diſcorriamo; quale riſpoſta, per diminuire l'incommodo, quì le traſcrivo.

CCXX. *Sua dottrina contro l'obiezione, parer copiata dal Zanotti ſin nelle parole.*

Riſponde adunque così all'argomento. „ *Non licet ita Deum* „ *diligere propter mercedem, ut vita æterna vel conſtituatur fi-* „ *nis omnino ultimus noſtræ dilectionis: vel ſic propter eam di-* „ *ligamus Deum, ut aliàs non eſſemus dilecturi.* Prius quidem; „ quia Deus debet eſſe noſter finis ſimpliciter ultimus, quam- „ vis autem noſtra vita æterna conſiſtat in Deo, ſicut in „ obiecto beatitudinis; ipſa tamen Dei viſio, fruitio, & com- „ prehenſio, non eſt Deus, ſed aliquid creatum. *Poſterius ve-* „ *ro*; quia cum Deus ſit ſumme bonus, & propter ſe ſumme „ amabilis; *debemus eum diligere propter ſe, etiam dato, quod* „ *nihil nobis commodi proveniret ex ejus dilectione*. Ita ergo „ diligendus eſt Deus propter mercedem æternam, ut tam „ dilectionem quam alia bona opera exerceamus quidem pro- „ pter beatitudinem tanquam finem iſtorum operum; ſed il- „ lam noſtram beatitudinem ulterius ordinemus in Deum ſi- „ cut in finem ſimpliciter ultimum: *ita affecti, ut etiamſi* „ *non eſſet expectanda beatitudo*, vellemus tamen eum pariter „ diligere, aliaque bona opera propter ipſum facere. quo „ pacto Deum principaliter ac propter ſe diligemus; merce- „ dem vero æternam ſecundario, & propter Deum Deique „ gloriam intuebimur. „ Quì ſi legge la ſteſſa proteſta de' Criſtiani *d'eſſer così diſpoſti ad operare virtuoſamente: Ita affecti &c.* Si legge queſta diſpoſizione nelle ſteſſe ipoteſi *dell'anche ſenza una tale aſpettazione: etiam dato quod nihil nobis commodi &c.* e l'altra ipoteſi ancora del *quand'anche: etiam ſi non eſſet expectanda beatitudo*. E vi ſi legge tutto il più rilevante del ſentimento ſin colle medeſime parole. Se la eſpreſſione del Sig. Zanotti non è copia di queſto originale; o quì sì convien dire, che ſi ſono incontrati i bell'ingegni del noſtro Filoſofo Italiano, e del Fiammingo Teologo.

Pare

Pare di più a me, che dalla lettura appunto di questo gran pezzo nata sia la gran premura, che mostra il Sig. Zanotti, di voltare il suo sentimento in un serio avvertimento come di coscienza al Sig. di Maupertuis; quando poteva bastargli il dirlo semplicemente, come in prova del dovere, in cui si credeva, di contraddirgli. Ma nò: volle fargliene un avvertimento fraterno: *Vegga l'Autor Francese di non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno*. E per verità ebbe tutta la ragione di farglielo; e se egli veramente lesse questa importante dottrina del Silvio, dovette sentirsi coscienza e scrupolo di ometterlo. CCXXI. *Perchè Zanotti volti i suoi detti in un avvertimento al Maupertuis.*

E come nò? Trovar quì confermato dai Teologi il proprio sentimento, che i Cristiani devono *operar virtuosamente anche senza: etiam dato quod nihil nobis commodi proveniret*. Che essi non sono *perfetti* e giusti, se non *sono così disposti*, à così cioè operare, *quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni: Ita affecti, etiamsi non esset expectanda beatitudo*. Altrimente se *così disposti* non fossero, ne seguirebbe, che il loro operar bene da Cristiani, sarebbe talmente operare per la eterna mercede, *ut vita æterna, vel constituatur finis omnino ultimus nostræ dilectionis, vel sic propter eam diligamus Deum, ut aliàs non essemus dilecturi*. Il che li renderebbe imperfetti Cristiani cioè peccatori, perchè *non licet non licet*. Trovar dissi da una parte questi retti suoi sentimenti, autenticati per verità cattoliche dai Teologi. Dall' altra parte aver a fare con un Filosofo, che pianta per primo principio, e *fine affatto ultimo*, *il piacere* e contento proprio, facendo servire gli obbietti per puri mezzi, senza veruna ragion di fine, come nel considerare la prima riprensione osservossi: e conseguentemente a tale principio, un Filosofo, che deve tal conto fare nella Cristiana Filosofia del *piacere eterno*, della eterna mercede, che appunto *vita æterna constituatur finis omnino ultimus*, di modo che *sic propter eam diligamus Deum, ut aliàs non essemus dilecturi*: errore gravissimo in Teoria Cristiana perchè contrario ad una Cattolica verità; errore in pratica, perchè applicato al costume rende il CCXXII. *Dovere suo di così voltarli.*

Cri-

Digitized by Google

Cristiano, peccatore contro la virtù ed onestà propria del Cristiano, che è la carità. Ora in vista di tutto ciò, come mai il Sig: Zanotti poteva omettere di avvertir quel Filosofo? e fargli sapere, che della eterna aspettazione, doveva, non *farne di più*, ma precisamente *farne quel conto, che i Cristiani stessi ne fanno; i quali protestano, d' esser disposti ad operare virtuosamente, anche senza una tale aspettazione; e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti*, perchè il non essere così disposti *non licet non licet*. L' ommettere di avvertirlo a guardarsi bene da un tanto male, era certamente un mancare alla virtù ed onestà del Cristiano, che è la carità.

CCXXIII. *Quindi lui pio, non che vero, preciso e modesto, circa il confronto delle speranze.*

Posto così l'affare nel suo giusto lume; ogniun vede senza menoma ombra di difficoltà, che il sentimento del Sig. Zanotti, in vece di accomunarsi o di accostarsi all' errore de' falsi mistici, egli è in se stesso un vero necessario di verità Cattolica; e di più, voltato com' è in uno avvertimento al Fratello Autor Francese, egli è, anche un sentimento pio. Vi fa in oltre spiccare la preferenza dovuta alla Cristiana morale circa il confortar l' uomo tra le avversità di questa vita; protestandola di una efficacia ineffabile, *sommamente, e più che non può dirsi, valevole a confortar l' uomo e a rallegrarlo*. Nella risposta poi, che sola come dicemmo bastava per soddisfare pienamente alla proposta del Sig. di Maupertuis, l' udimmo ad esaltare alla maggiore altezza una sì giusta preferenza della nostra morale, che non solamente *rispetto* alla Stoica, ma rispetto a qualsivoglia Filosofia, fosse anche la più da lui stimata Platonica; rispetto in somma a tutta la natura ancora, la vuole onninamente incomparabile. Sicchè in tutto ciò, ch'ei disse, su di questa terza comparazione ancora, continuò nello stesso tenore, come nelle antecedenti, senza mancare nè alla modestia, nè alla precisione, e molto meno alla verità.

CCXXIV. *Ultimo confronto circa il giovare al ben pubblico.*

La quarta ed ultima comparazione; nella quale il filosofare del Sig. di Maupertuis, tutto fondato sul falso, non si meritò certamente l' onore, che in lui ridonda dalla copiosa

eru-

Digitized by Google

erudizione e dottrina, di cui V. P. arricchì le sue *Vindicie* sull' argomento della pubblica felicità, che ben ne occupa almeno la terza parte; questa comparazione dissi, o per dir meglio e giusto, il modo con cui la porta quel Signore, non giunse nò a tanto, di far perdere al Sig. Zanotti la moderazione e la pazienza; ma però dalla maniera, con cui gli si oppone, fa abbastanza conoscere, che ne sentì tentazione. Io volontieri lo compatisco, e glene dò ragione, perchè il vedervi tanto malmenata la verità offende troppo chiunque ha notizia della morale Stoica. Io pure ne provai e ne provo lo stesso senso, quallora lo lessi e lo leggo, o pur vi penso. Perlocchè non mi ci voglio fermare, ma passarmela col semplicemente narrarlo; che più assai del mio commento, le farà colpo il solo esporlo alla di lei riflessione.

Dopo adunque di avere paragonato le due Filosofie circa il loro giovare o nò al bene e felicità privata di ciascun uomo, lo stesso fa quì rispetto al ben pubblico della Società: e vuole quel Filosofo, che la diversità, che passa tra loro nel primo riguardo, sia presso che un nulla rispetto a quella del secondo, in cui la pretende incredibile ed immensa. „ Si l' on avoit pu les confondre, en les considerant dans „ chaque individu; c'est ici, qu'elles laissent voir *la distance* „ *immense*, qui est entre elles. „ Vuole che la Cristiana vaglia moltissimo alla comune tranquillità, il che nè il Sig. Zanotti gli contrasta, nè veruno può contrastargli; ma che la Stoica nè poco nè punto possa contribuirvi. CCXXV. *Sentimento del Sig. di Maupertuis contro degli Stoici.*

Or veda V. P., com'ei dimostra un tal paradosso rispetto alla Stoica. „ Quand le Stoicien seroit parvenu a etre heu- „ reux ou impassible; on peut dire qu'il n'auroit acquis son „ bonheur ou son repos, qu'aux depens des autres hommes, „ ou du moins en leur refusant tous ses secours. *Peu t' im-* „ *porte*, dit le grand Docteur de cette Secte, *que ton valet* „ *soit vicieux, pourvu que tu conserves la tranquillitè*. Quel- „ le difference entre cette disposition de coeur, & les senti- „ mens *d' umanitè* & de tendresse que le Chretien à pour „ tous les hommes &c. „ E per rendere più sensibile que- CCXXVI. *Sue prove.*

sta

Digitized by Google

ſta ſua forte e convincente ragione, la ſpiega con un eſempio di due Iſole, ch' ei s'immagina, e dice così. „ Qu' on ſe re-„ preſente deux Isles, l' une remplie *de parfaits Stoiciens*, „ l'autre *de parfaits Chretiens*. Dans l'une, chaque Philoſo-„ phe, ignorant les doueeurs de *la confiance & de l' amitiè*, „ ne penſe, qu'a ſe ſequeſtrer des autres hommes: il a calcu-„ lè ce qu'il en pouvoit attendre; les avantages qu' ils pou-„ voient lui procurer, & les torts qu'ils pouvoient lui faire; „ *& a rompu tout commerce avec eux* (guai al miſero Stoico, „ ſe non ſapeva d'abaco!) Mais quelle harmonie vous trou-„ verez dans l'autre Isle! Des beſoins, qu'une vaine Philoſo-„ phie ne ſauroit diſſimuler, toujours ſecourus par la *juſtice* „ *& la charitè*, ont liè tous ces hommes les uns aux autres &c.„ Quanto gli ſtava bene il rifletterſi lui pure in queſta feliciſ-ſima Iſola, e però in dovere di uſar *giuſtizia e carità* al ſuo proſſimo, rinchiuſo in quell' altra di Stoici, che pur vuole perfetti!

CCXXVII *Non poter leggerſi ſenza ribrezzo.*

Se queſto per altro degniſſimo Signore appigliato ſi fuſse alla ſoda ragione, a cui ſi attenne, e cui fe giuocare con erudizione e con forza V. P. a meraviglia, per quanto era poſſibile; voglio dire quella delle pene, che la Criſtiana morale minaccia, e la Stoica non intimava; avrebbe ſe non al-tro ragionato con un principio vero. Ma pretendere di per-ſuadere un paradoſso con niun' altra ragione, ſe non ſe que-ſta: perchè gli Stoici *nulla penſaſſero al ben de gli altri*; non voleſſero ſaper punto *de la confiance & de l' amitiè*: e con gli altri uomini *rompu tout commerce*, negaſſero di ſoc-correrli *par la juſtice & la charitè* (ſopranaturale nò come la Criſtiana ben ſi sa, ma bensì naturale): coſe tutte falſe di pianta: come molto meglio di me sa V. P., che non nega con lui, ma con la verità della Iſtoria riconoſce per fine ed unica regola della morale Stoica la virtù ed oneſtà: come mai ciò tollerarſi? come leggerſi dall'amatore del vero ſenza reſtarne offeſo? Ma già entravo a parlarvi ſopra dimentico del propoſito. Parli pur ſolo il Sig. Zanotti, che parla quì pure a meraviglia bene.

„ E' cer-

Digitized by Google

„ E' certo (dic'egli) men commendabili sarebbon gli Stoi- CCXXVIII
„ ci, e molto men che non fanno, vantarsi dovrebbono; Sig. Zanotti gli si oppone, ma con pace.
„ se come vuole l'Autor Francese, nulla pensassero al ben de-
„ gli altri: ne seguirebbono abbastanza quella loro immuta-
„ bile e sempiterna onestà; la qual pur ordina e chiede,
„ che si procuri il bene altrui, e si conservi, quanto per noi
„ si possa, la società. „ Sin quì il Sig. Zanotti dice la verità con forza sì, ma pacato affatto e tranquillo. Nè punto si muta nella opportuna digressione ch'ei fa contro gli Obbesiani, e contro tutti coloro, *che nulla curando i principj dell' onestà, la società sola riguardano, la qual vogliono esser nata non d' altro, che dal guadagno, e dal proprio comodo; e cominciando da essa, derivano quindi tutt' i doveri dell' uomo.* Li preme bensì con l' argomento invitto, che „ se noi non
„ lasceremo a gli uomini altra ragione di starsi in Società,
„ se non quella dei proprj comodi e vantaggj; qual Citta-
„ dino dovrà osservare le leggi della sua Patria, qualora gli
„ torni conto di trasgredirle, e possa farlo impunemente? „ Ma nè quì, nè per tutta la digressione; in cui sempre più li incalza e stringe, dà segno alcuno d'interna commozione.

Finita la digressione, ripiglia con la stessa pace così contro il Sig. di Maupertuis. „ Ora però tornando là donde partii, CCXXIX. Si muove poi a zelo moderato, e lo castiga.
„ dico: che se la ragione e l'onestà insegnano a gli uomini
„ e vogliono, che l' uno intenda al ben dell' altro, e tutti
„ osservin le leggi e stieno in Società. *Chi potrà credere,*
„ *che gli Stoici, i quali a null' altro miravano, che all' onestà*
„ *sola, fosser poi di parere, che dovesse ogni uomo pensar so-*
„ *lamente a se stesso, nulla curando il ben de gli altri?* " Convinto pienamente ed appagato da una verità talmente luminosa, che forza non hanno di annebbiarla colle loro capricciose dubitazioni e sofismi gli Scettici de' nostri tempi; quì fu, dove al vedere farlesi un torto, da non dovere dissimularsi, alzò la voce così: „ *E meravigliomi, come abbia*
„ *voluto l' Autor Francese imporre* ad una Setta così illustre
„ una sentenza così inumana. Forse non abbracciaron gli
„ gli Stoici le virtù tutte? delle quali quante n' ha, che per

„ natura loro tendono al ben de gli altri! *La giustizia*, *la* „ *liberalità*, *la mansuetudine*, *la clemenza*, *la cortesia* sono „ di questo genere. Qual fu degli Stoici, che non somma„ mente commendasse *l'amor della Patria?* Chi di loro non „ lodò *l'amicizia ec.*"

CCXXX. *Torto fatto agli Stoici dal Sig. di Maupertuis.* La correzione è portata bensì in aria di doglianza e di rimprovero, ma senza eccesso e ne' giusti suoi limiti. Nè è mancar di modestia il soddisfare alla giustizia, e al proprio dovere: e in un Filosofo massimamente, tanto il cercare la verità, quanto il difenderla da i torti che le si fanno, è appunto il maggior de' doveri. Poteva egli per avventura essere più manifesto, di quel che è, il torto fatto quì alla verità da quel Signore; il quale impone agli Stoici una massima crudele, da loro sommamente detestata, e in teoria e in pratica? come consta da tanti luoghi di Cicerone: e specialmente dal secondo de i Fini, da quelli de gli Officj, dal primo delle Leggi, e dal secondo ancora; dove quella legge contenente il rispetto agli Dii, da lui chiamata Proemio, e portata da V. P. su questo argomento contro degli Stoici, dagli Stoici appunto ei la prese (il che già sopra mostrossi); e quasi direi, di cui poscia Epitteto nel suo Manuale ne formò il suo Capo trentesimo ottavo tutto spettante alla Religione. Come consta da molti libri di Seneca, e dalla vita stessa da lui menata. Come consta da i libri pure e dalla vita di Epitteto; e lo stesso dicasi de' libri e della vita di Marc' Aurelio.

CCXXXI. *Crescere per l'abuso che fa di Epitteto.* Nè quì finisce il torto fatto alla verità e alla Giustizia. Oltre l'imporsi agli Stoici, che fosse lor massima il non pensare al ben de gli altri per badare unicamente al ben proprio. Non avendo certamente l' Autor Francese potuto trovare tal cosa, o espressa ne i libri dottrinali degli Stoici, o narrata dagli antichi Storici, perchè non v'è, e nè anche v'è ne' moderni, che io sappia: pretese aver fatto questa sua nuova scoperta in un detto di Epitteto, tirandola da questo, interpretato secondo la sua immaginazione, come una indubitata consegnenza; senz'avvedersi che il ciò fare era un abu-

sare

fare della autorità di quello eccellente Stoico, da lui chiamato *le grand Docteur de cette Secte* per antonomasia; e ben se lo merita; ma per questo stesso, tanto ne divien peggiore l' abuso in danno del vero, quanto ne è maggiore l' autorità.

Il detto di Epitteto è nel Capo XVI. del Manuale, e vi si legge così: „ Et puerum malum esse *præstat*, quam te infelicem. „ L'antico Parafraste Greco lo pone al Capo XV., e in vece di *puerum* scrive *famulum*. Il Sig. di Maupertuis lo porta, come già si è descritto, in Francese così tradotto: *Peu t' importe, que ton valet soit vicieux, pourvu que tu conserves la tranquillitè*. Comincia a buon conto il vizio dalla stessa traduzione. Il *Peu t' importe* non è già lo stesso che il *Præstat* a cui corrisponde. La traduzione dice: che t' importa, o pure: poco dee importarti che il tuo servo sia vizioso, purchè tu sii tranquillo. A te premer dee la tua tranquillità, e non già che il tuo servo non sia vizioso. Il testo dice tutt'altro. *Præstat puerum vitiosum esse, quam te infelicem*, vuol pur dire, essere minor male al padrone l' aver vizioso il suo servo, che l' esser lui infelice: dover più premere al padrone la propria tranquillità, che la bontà del servo? Questo è pure il senso della lettera? Meno premere, e non premere, sono cose molto diverse. Pecca dunque la traduzione. Non è fedele. Dovea il Sig. di Maupertuis non fidarsi del Traduttore, ma ricorrere al testo, che la sua buona fede permesso non gli avrebbe di tradurlo così infedelmente. CCXXXII *Traduzione cattiva del passo di Epitteto, preso in senso comune.*

V'è ancora di peggio, badando come deesi più al senso, che alla lettera. In linguaggio Stoico già si sa, che il dire infelice, perturbato, vizioso, è un dire la stessa cosa: lo Stoico non riconosce per vera infelicità, se non il solo vizio; e vizio è presso lui ogni perturbazione di animo, ira, tristezza ec. Così all'opposto non è felice e tranquillo, se non il virtuoso; per vera felicità altro non ammettendo essi, se non la sola virtù; la quale escludendo perturbazione e vizio dall'animo, tranquillo il rende e felice. Sicchè in linguaggio CCXXXIII. *Quanto peggiore, se in senso Stoico.*

 Stoi-

Digitized by Google

Stoico, il *Peu t' importe* della traduzione, presa cruda cruda come la prende il Sig. di Maupertuis, vuol dire, che non deve importare al padrone, se il servo è cattivo, purchè egli stesso sia buono; dee premergli solamente la virtù sua, e nulla quella del servo: sentimento perverso, crudele, inumano, ripugnante alla virtù, la quale quanto è più perfetta, tanto inspira maggior premura per la virtù degli altri, massimamente de i Domestici e de' suoi: sentimento riprovatissimo dalla Morale Stoica e molto più dalla Cristiana; riprovato eziandio dal Testo medesimo, a cui la Traduzione così intesa dall'Autor Francese manifestamente l'impone. *Præstat*, dice il testo, *improbum puerum esse, quam te infelicem*. E che altro vuol dire in linguaggio Stoico, se non che *Præstat* al padrone, torna più a conto al padrone il non essere lui vizioso, che l'esserlo il servo: che più dee premerli la bontà e virtù sua, che quella del servo? *Præstat*, come fedelmente lo descrisse l'antico Parafraste: „ *Præstat* sibi propria opera „ ministrare, quam occupatum in corrigendis *famuli peccatis*, *propria negligere*. „ Questo è il precetto di Epitteto; precetto, da cui il *non t' importi* dal Maupertuis manifestamente condannasi, perchè suppone, che pur debba il padrone aver cura del servo, sebben minore di quella che dee a se: la quale sempre *Præstat*; non solo secondo il retto ordine voluto dalla virtù ed onestà naturale degli Stoici, ma eziandio, e molto più, secondo l'ordine della virtù ed onestà di superior ordine, qual'è la Cristiana carità. *In somma* la traduzion Francese, come la prende l'Autor del *Saggio*, perverte in un sentimento colpevole ed iniquo il sentimento virtuoso e giusto del Testo. Or vegga V. P. sino a qual segno cresca il torto, fatto alla verità e alla giustizia da quel Signore.

Cap. XV. Edit. Berkelii.

CCXXXIV. *Peggiorata anche di più per l' interpretazione del Sig. Maupertuis.*

Quello però, che lo aggrava anche di più, e rende sempre più giusta e doverosa la correzione fattagliene dal Sig. Zanotti, egli è l'aver lui arbitrariamente voluto peggiorare la stessa traduzione, con darle quel crudo significato, ch' essa veramente non esigeva. Se codesta stessa traduzione Fran-

cese

cese altra interpretazione non ammettesse, se non quella ch' ei le diede; si potrebbe in qualche maniera compatire, che senza ricorrere al Testo, caduto fosse in errore su la fede del Traduttore.

Ma la cosa va tutt' al rovescio. Sebbene la traduzione assolutamente non è fedele, ammette però ottima interpretazione, com' è quella, che le dà il Sig. Zanotti. Volle questo nostro Italiano con tutta cortesia menar buona al Francese la Traduzione. Ma l' interpretò, come se un simil ricordo si dasse a un Maestro e ad un Medico, che si vedono il discepolo ignorante, e a morirsi l' infermo, i quali non per ciò devon turbarsi ma darsi pace; non avendo essi mancato al lor dovere, quello con gl' insegnamenti, questo con i rimedj; il che da ogni onest' uomo deve supporsi, sebbene non si esprima nel detto. Così interpreta il precetto di Epitteto dato al padrone come se gli dicesse: che t' importa, se il tuo servo è vizioso? Non per questo tu dei perdere la tua tranquillità. Che il Padrone abbia fatto il suo dovere di emendarlo, l' onest' uomo dee supporlo. CCXXXV. *Se ben non fedele, ammetter essa buona interpretazione.*

E se l' onestà vuole che suppongasi da chicchesia; non lo supporrà nel suo precetto un Epitteto Filosofo di tanta virtù ed onestà; che se dal suo Manuale si togliesse il *Jupiter*, il *Dii*, il *Fatum* e simili parole gentilesche, e si ci surrogasse *Deus Providentia &c.*, chi mai il crederebbe libro di Autore, che non fosse Cristiano, e professore di mistica? un Epitteto, che poco dopo, nel Capo XXII. vuole, che si sovvenga e si consoli l' afflitto, se bisogna, sino piangendo, purchè non perturbisi l' animo; e per dir tutto in una volta, un Epitteto, che nel Capo 37. dello stesso Manuale, non solo suppone i doveri di ogni uno verso degli altri, ma dà anche il precetto, come abbiano a regolarsi, secondo le scambievoli convenienze, come del padre in cui pone l' esempio, *sic vicini*, *sic Civis*, *sic Imperatoris officium invenies*, *si mutuas affectiones spectare consueveris*. E poi basti il solo titolo di quel Capo, che significa molto di più da se solo, perchè vuole che da noi nè pur si manchi verso coloro, che man- CCXXXVI. *Non abbracciarla il Sig. Maupertuis, a gran torto di Epitteto, e del vero.*

Digitized by Google

mancano al lor dovere verso di noi. *Nobis officio fungendum erga omnes, licet alii munus officii sui erga nos non exequantur.*

CCXXXVII. *Quanto giusto contro lui lo zelo di Zanotti.* Ora non potendo senza ingiustizia negarsi, che Epitteto in quel suo precetto supponga avere il Padrone fatto il dover suo per emendare il servo; qual supposizione fatta, retto ed ottimo rimane di un tale precetto il sentimento; e tutto che di così pensarne il permetta la traduzione Francese, nulla di meno non così pensarne, ma giudicarne anzi tutto all'opposto, sarà egli per avventura un giudicare secondo la verità, secondo giustizia, secondo la equità, tanto propria del Sig. di Maupertuis? non è egli codesto più tosto un pervertire l'onesto e giusto senso, in cui poteva e onninamente dovea interpretarsi quella stessa men fedel traduzione? cresce pur quì a dismisura il torto, che ne risente giustizia e verità? e non era in preciso dovere il nostro morale Filosofo di renderne quel Signore avvertito, con quella sua civile per altro e moderata lamentanza? di cui però, mi perdoni P. Maestro, oh quanto mi dispiacque, che V. P. mostrasse di aversela a male nelle sue Vindicie!

CCXXXVIII. *Non meritarsi quì difesa il Sig. di Maupertuis.* Nè questo solo mi dispiacque, ma mi dispiacque ancora, che V. P. prendesse a sostenere il di lui paradosso, che la Stoica Filosofia non fosse giovevole alla pubblica felicità, al bene della Società. E' vero, che si avvidde ben ella, che il volere provarlo per la sola via della Cristiana Carità, se era ottima ragione rispetto alla Filosofia Cristiana, rispetto alla Stoica, che non mancava certamente di Carità naturale, mandava apertamente in rovina il paradosso, in vece di reggerlo; e però saggiamente ella abbandonò codesta via; e prese l'altra, principalmente delle Leggi penali, su di cui disse al suo solito mille e mille dotte cose ed erudite: ma mi rincresce al vivo, che l'impegno preso di difendere anche uno straniere, che in ciò almeno non se 'l meritava, l'abbia trasportata ad occupare il suo ingegno e sapere, in sostenere una causa, che, per quanto a me pare, non può sostenersi, e che da V. P. sciolta d'impegno, ridurebbesi facilmente al nulla ed al ripugnante, con

Digitized by Google

te, con un quadruplicato profluvio di erudizioni e dottrine irrefragabili.

CCXXXIX. *La Morale Stoica necessariamente utile al ben pubblico, e dentro l' Isola immaginaria.*

Io non voglio entrarvi perchè non ho più tempo, e debbo pur finirla una volta; ma molto più, perchè sono persuasissimo, aversi, non dall' impegno suo, ma da Lei e dal suo saggio discernimento, per verità incontrastabile: che alla concordia de' Cittadini, in cui consiste il bene della Società, nulla più giova della virtù, e però esservi ripugnanza nel dire, che alla concordia pubblica non giovi molto la Filosofia della sola virtù, qual' era la Stoica Filosofia, che voleva gli animi tutti fratelli, figli del sommo Dio; tutti concittadini, perchè aveano tutti il Mondo per Patria. Filosofia della scambievole amicizia, che proibiva a ciascuno fino il vendicarsi delle proprie ingiurie. Onde quell' Isola di perfetti Stoici creata dall' Autor Franzese (ma oh quanto mal' ideata per l' impegno suo, che da lei distruggesi), essendo per ragion di sistema un' Isola senza viziosi, sarebbe stata l' Isola della concordia, della amicizia comune e della pace naturale perfetta, senza verun bisogno di leggi penali, dacchè *Lex justo non est posita sed injustis.*

CCXL. *E fuori ancora.*

Che se fuori di quell' Isola non mancano viziosi, niuna Filosofia (la Cristiana lasciar deesi a parte, perchè superiore alla stessa natura ed è incomparabile anche su questo Capo) niuna Filosofia certamente era tanto tenace della giustizia pubblica, quanto la Stoica, che voleva inesorabilmente puniti i colpevoli contro il ben pubblico; di modo che qualora conosciuto avesse un delinquente emendabile a segno di riuscire poi vantaggioso al pubblico bene, trovato aveva il ripiego di usare clemenza, senza che la clemenza fusse un perdonare, acciò non potesse dirsi, che perdonavasi, avendo essa per un delitto d' ingiustizia lo stesso perdonare la pena, dovuta al delinquente. E sebbene sapeva, come ben rilevò Cicerone, che il solo timor delle pene poteva bensì far uomini furbi per saper trasgredirle impunemente, ma non già buoni Cittadini; ad ogni modo servivasene implacabilmente di necessario rimedio, per purgare la società, troncandole i membri incancheriti ed appestati.

La

Digitized by Google

CCXLI. *L' opposta asserzione del Sig. di Maupertuis smentirsi dalla pratica, e ripugnare all' idee.* La Stoica Filosofia, la Filosofia della virtù inutile al bene della Società! se non Obbesiano dirò così, Idolatra, o Ateista, ma Stoico qual fu Catone, fosse stato ancor Cesare; nè servito ei sarebbesi del scellerato verso di Euripide, nè terminata sì presto sarebbe la pubblica felicità della Romana Repubblica. Non così orribilmente sfigurato ne sarebbe durato l'Imperio, se Stoici, come fu M. Aurelio, stati ne fussero gl'Imperadori. Se pieni di stima per la virtù, com'eran gli Stoici, e non di frode per ridersi delle leggi penali, fossero stati tant'altri: nè l'antica Gentilità contarebbe così gran numero di scellerati usurpatori: nè ai tempi nostri la Persia piangerebbesi infelice per tanti suoi Capi di sedizione, che la distruggono; nè l'Inghilterra nel passato secolo veduto avrebbe i suoi Cromwelli; nè più indietro la nostra Italia gli Ezzellini e tant'altri Tiranni, che la comune felicità ne cambiarono in una estrema desolazione e miseria. La Stoica Filosofia, la Filosofia della virtù, inutile alla pubblica felicità, al bene della Società! Paradossi chimerici. Ripugnanze manifeste. Ma l'amore della virtù e della verità mi fa parlar non volendo. Il poco ma sugoso e vero, toccato dal Sig. Zanotti nella sua digressione, basti per tutto il di più, che V. P. stessa direbbe, e avrebbe anche detto, molto meglio e più copiosamente senza comparazione, se non glie lo avesse impedito l'impegno.

CCXLII. *Quanto alla comparazione ancora, come bene se gli opponga il Zanotti.* La correzione adunque del Sig. Zanotti, fu fatta a dovere; e senza mancare di moderazione seppe egli soddisfare al zelo, a cui è tenuto un Morale Filosofo in difesa del giusto e del vero. Per quanto spetta poi al suo rispondere direttamente all' Autor Franzese sulla comparazione, continuò quì pure con lo suo medesimo tenore. Come che la ragion principale, per cui tanto giova al ben pubblico la Cristiana Morale, e la virtù ed onestà d' ordine superiore, che è la Carità, sommo capo di questa divina Filosofia *Finis praecepti charitas*: perciò dopo di avere il Sig. Zanotti confutato il paradosso ripugnante del Sig. di Maupertuis, e mostrato, che la Stoica Filosofia doveva necessariamente essere molto giovevole al ben pubblico della Società; risponde finalmente e ter-

termina così: „ Che se *la loro* (degli Stoici) *Filosofia intende* „ *al ben comune*, e chiama gli uomini a Società, non per in- „ teresse, che è lo stimolo degli avari e dei vili, ma *per* „ *virtù*, che è la ragione dei valorosi, e dei Savj: *non* è poi „ da dire, che sia *tanto contraria* alla Filosofia Cristiana, che „ fa pur quello stesso “.

Che sia vera questa risposta, nè pur negarlo potrebbe il Sig. di Maupertuis, qualora non avesse scambiato il fine della Morale Stoica, levandole la Virtù per darle il Piacere. Ma supposto, che la sola virtù ne sia il fine, come lo è per verità di fatto incontrastabile, egli è forzato a concedere che la risposta del Zanotti sia vera. Imperocchè non altra ragione egli adduce, per cui la Morale nostra tanto giovi alla pubblica felicità, se non appunto la virtù principale de' Cristiani, che è la carità. Ed in ciò è da lodarsi, avendo scelta la migliore di tutte l'altre ragioni. Il timore anche solo delle eterne pene egli è buono bensì e salutare, perchè bene adoperato dispone alla virtù, e finalmente di servile si cangia in timor casto, e diventa amore e carità. Ma un tal timore solo solo non rende buono il Cristiano; ed egli è tanto vero, che difficilmente è buon Cittadino il cattivo Cristiano, quanto è vero, che il buon Cristiano è sicuramente ottimo Cittadino. Se adunque la virtù che fa buono il Cristiano, lo fa anche buon Cittadino; per la stessa ragione la virtù che fa lo Stoico vero, farlo dee molto buon Cittadino.

CCXLIII. *E con la stessa di lui ragione il convinca.*

Vera è ancora la risposta del Sig. Zanotti, perchè salva sempre la preferenza dovuta alla Cristiana.. Non vuole nò totalmente in ciò diverse le due Filosofie, perchè amendue con la virtù giovano alla pubblica felicità, e però disse che in ciò la nostra *fa pur quello stesso*, che fa la Stoica, chiamando a Società gli uomini anch'essa *per virtù* (nè dovette toccar altri punti, come quel delle pene, in cui non entra il Francese). Ma per altro vuol tuttavia tra esse quella gran diversità, che passa tra virtù Stoica e virtù Cristiana, tra virtù naturale e virtù di superior'ordine; però non disse, che la Stoica non è contraria, ma disse precisamente: *non è tanto*

CCXLIV. *Vero quì pure, modesto e preciso, quanto ne gli altri confronti, come lo fu prima di essi.*

contraria. In somma quì pure in quest'ultima comparazione, come nelle tre altre, si contenne il Sig. Zanotti preciso sempre e modesto, eziandio colla sua maniera negativa, e sempre vero; quale per l'appunto prima di entrare in codesti quattro confronti si dimostrò.

CCXLV. *Quindi; che dire ei possa della sua causa; che dello scopo del Sig. di Maupertuis.*

In questo stato di cose, riandando questo Signore da capo a fondo la condotta da se tenuta, gli parrà strano al maggior segno, che V. P. posto siasi a scrivere contro il *suo* Ragionamento, per difendere il *Saggio* del Sig. di Maupertuis. E riflettendovi sopra, io m'immagino, che andrà discorrendo tra di sè in simil guisa. Se io considero il *Saggio* di questo Filosofo quanto allo scopo, d'indurre i forsennati Naturalisti, che si alzano superbi a' nostri tempi ancora, come la vana Filosofia a que' di S. Paolo, *adversus omnem scientiam Dei*; d'indurli, dissi, a preferire ai loro meschini pensamenti, e ad ogni altra Filosofia, la Cristiana Morale, che anche in questa vita tanto è giovevole alla felicità dell'uomo, tanto atta a confortarlo nelle avversità: quanto per questa parte ben si merita tutto l'applauso, e tutto l'impegno, non solo del P. Ansaldi, ma di qualunque uomo saggio, non che di qualunque Letterato Cristiano, per difenderlo contro chiunque contraddirgli volesse.

CCXLVI. *Che de' mezzi da esso adoperati; con rischio di discapitarne la Religione.*

Ma se lo considero quanto ai mezzi da lui adoperati, per conseguire un così santo ed ottimo fine; ei si merita tutto l'opposto. Doveva egli contentarsi di esporre i pregi incomparabili della nostra divina Morale; e senza privare le altre Filosofie de' pregi naturali, che veramente loro convengono; far vedere, quanto questi sono mai deboli rispetto alla forza di que' della nostra. Ma l'aver tolto loro, com'ei fece, quella benchè tanto inferiore efficacia, che per verità e per giustizia non può loro negarsi, per dare quindi maggior risalto all'incomparabil vigore, che nella nostra spicca da sè luminoso assai più, che la luce del Sole; questo egli è un assumere il falso per persuadere il vero, uno alzar anzi nuvole, per coprire più tosto ed oscurar questo Sole. Nè pure le cose dubbiose assummersi debbono in prova delle nostre

divine

Digitized by Google

divine verità: perchè egli è un eſporle al pericolo di andarne dagl' Increduli deriſe, qualora quelle trovinſi falſe. Laonde l' autor Franceſe con aſſummere mezzi sì fatti, venne a nuocere all' intento ſuo, e a porre in pericolo di deriſione la noſtra divina Morale. Perdette quindi con ciò il merito che ſi acquiſtò con lo ſcopo; per cui ſalvare dal ſolo pericolo della deriſione, in vece di porſi a difenderlo, porſi dovea da quel valoroſo Teologo, ch' egli è, il P. Anſaldi, più toſto a fortemente contraddirgli; come per difeſa della verità mi ſon creduto in debito di far io, mero Filoſofo.

Se così la diſcorre il Sig. Zanotti, ſi uniforma per verità il ſuo penſare al precetto, che dà a noi San Tommaſo (che lo preſe com' ella ſa da Santo Agoſtino) dove tratta della Divina opera de' ſei giorni, ne' quali Iddio creò il mondo: avvertendoci, che nell' interpretare la Santa Scrittura ſu di queſta grand' opera, badiamo bene a non fiſſarſi a veruno de' varii ſiſtemi del Mondo, ſecondo le diverſe idee dei Filoſofi; i quali ſebbene non ci conſta che ſieno falſi, tuttavolta non eſſendo ſe non più o meno probabili e veriſimili, pure potrebbero eſſere veramente falſi. E però neceſſario è l' aſtenerſene, *ne Scriptura ab infidelibus irrideatur; & ne eis via credendi præcludatur*. Ma non diſturbiamo dalla ſua meditazione il Sig. Zanotti. CCXLVII. *Ricordo di San Tommaſo.*

Proſeguendo adunque egli a diſcorrere, dirà tra sè: ma via; il P. Anſaldi occupato, com' è, in tanti ſuoi ſtudj ed applicazioni, in prò della Letteraria Repubblica, che va egli continuamente ornando con le ſue opere, altro avea fra mano; e laſcionne ad altri il penſiere. Bene. Sin quì l' intendo. Ma avendo contraddetto io all' Autor Franceſe, pria che uſciſſe a farlo un qualche Incredulo, con deriderne poi la noſtra divina Morale; e così dallo ſteſſo mio contraddire, potendo ogniun avvederſi, che noi Cattolici non facciam conto di mezzi falſi per perſuadere a gli uomini la verità della noſtra Morale, che ſa trionfare da sè di ogni mente, che ben la conſidera: che, voglio dire, di me puro Filoſofo forſe per ciò ſervita ſiaſi la Provvidenza; e poi che lo CCXLVIII. *Come da lodarſi, non da rimproverarſi, l' aver contraddetto a quel Filoſofo.*

stesso P. Ansaldi, invece di darne lode alle verità, se non a me, che non la cerco, siasi anzi impegnato a difendere l' autor Francese, e scrivere contro di me, facendomene più d' una riprensione; o questo no, che io non l' intendo, nè me lo sarei aspettato giammai.

CCXLIX. *Che dir possa il Zanotti della prima riprensione.* E di che poi mi riprende? mi riprende, che io non abbia inteso di qual fine parli il Sig. di Maupertuis, nello stabilire, ch' ei fa, la felicità dell'uomo nel solo piacere. Quando egli è il P. Ansaldi, che per salvarlo dal di lui manifesto Epicureismo, a forza di distinzioni gli dà un senso non suo, un senso, che lo stesso autor Francese apertamente rigetta.

CCL. *Che della seconda.* Mi riprende inoltre, di aver parlato fuor di questione, fuori delle ipotesi del Filosofo Francese. E su di che poi fonda questa sua piccante riprensione? su di cinque *ragioni*, che tutte cinque son false; e delle quali le ultime due, quand' anche volessimo supporle per vere, nulla appunto sarebbero al proposito. Il bello è, che quand' io tanto fui geloso di tener sempre dietro all' autor Francese passo per passo, senza mai discostarmi dalle di lui ipotesi, che volli accordargliene sin delle false, dove il potei senza danno dell' argomento: egli il P. Ansaldi punto non si curò di stare alle mie; e malgrado allo scopo, all' impegno, al carattere, da me preso in quel mio picciolo scritto, mi volle supporre l' innamorato degli Stoici, il sostenitore dello Stoicismo; obbligato a rispondere a gli argomenti, ch' egli adduce di Santo Agostino, che riguardano questioni, nelle quali io giammai non entrai; e di più rispetto a quelle, nelle quali contraddissi al Sig. di Maupertuis, quanto io dico, essi appunto confermano. Che più? tutto intiero, posso dire, il libro da lui pubblicato contro di me in difesa del Francese, è affatto fuor di questione, perchè risguarda una Ipotesi, che non saprebbe venirmi in capo nè pur sognando; tanto ella è da me aliena, e dal libricciuolo mio. E questa appunto forma la terza, che può dirsi universal riprensione.

CCLI. *Che della terza e principale.* Mi riprende adunque con tutto intiero il suo Libro, di avere nel mio Ragionamento innalzata troppo la Stoica Filosofia cir-

ſia circa il confortar l'uomo nelle avverſità di queſta vita, ſino a pareggiarla con la Criſtiana, e poſſo dire, anche a preferirnela; tanto che. „ Religio Chriſtiana ſpe præmiorum „ æternorum nudata inducatur, qui *humilior deformior & vi-* „ *lior coram laudata inimica videatur.*" Perlocchè credetteſi obbligato dal zelo a ſcrivermi contro un Libro, per farmi conoſcere: *Quantum Philoſophiæ Stoicorum Religio præſtet in infelicitate vitæ minuenda.* E perchè diſcorrendo ſu la terza comparazione del Sig. di Maupertuis, io diſſi, che il Criſtiano *allora ſolo ſi ſtima perfetto, quando è diſpoſto ad operar virtuoſamente, anche ſenza la ſperanza de' premj eterni:* egli giudicando queſta mia propoſizione eſſere *maximum erratorum* ne avvertì tutt' i Criſtiani, *noverint Chriſtiani*, che mai *abuti poſſent Auctoritate Zanotti* &c.

Queſta dirà riſcoſſo quì il Sig. Zanotti, queſta veramente ſcotta un pò troppo. Almeno aveſſe il P. Anſaldi ſcritto contro di me in Italiano. E dovea pur farlo, per impedire lo ſcandalo, che più d' ogni altro patir poteano gl' Italiani dal ſuppoſto errore, ſparſo da me in volgar lingua; che appunto per ciò il Gotti, noſtro Bologneſe Cardinale, in Italiano pubblicò *la vera Chieſa*. In tal caſo mi conſolerei, che la lettura del mio diſingannarebbe chiunque leggeſſe il ſuo. Ma ſcritto in latino, gli Oltramontani, che tanto e ſino all' eccesso vi troveran lodati i loro Autori, gli crederan ſenz' altro; nè curandoſi di leggere il mio Ragionamento ſcritto in favella a loro ſtraniera, quanto ne reſterà pregiudicato il nome mio? CCLII. *Suo lamento veriſimile.*

Sento veramente tentazione di ricattarmi ſe non in tutto almeno in parte. E vorrei quaſi commentare alquanto quel ſuo *Veteri errore*, che con tanta facilità gli ſcappò detto fin ſulle prime. Ma molto di più dire potrei ſu quell' altra ſua propoſizione: *error fuit ſæculi præteriti Eruditorum &c.* che taccia tanti grand' uomini, e monta ſino alla comune opinione de' Santi Padri; e a preferir loro un Marſamo ed uno Spencero quaſi illuminatori del Mondo: uomini dotti sì, nol nego, ma di molto inferiori, non dico già a i Santi Padri, ſupe- CCLIII. *Sua tentazione pur veriſimile.*

superiori di troppo a tal comparazione, ma dico al Vossio, al Bocharto, a Daniel Uezio fra gli altri sostenitori della sentenza ai Santi Padri comune: uomini, che pur'anche furono con soda erudizione e dottrina confutati da uno de i primi lumi del suo Ordine Domenicano: e quel che pesa di più, uomini che per l'audace novità furono sopra di ciò non solamente dalla Santa Romana Chiesa condannati di temerità, ma riprovati eziandio dall'Eineccio, dotto e moderato Protestante, da lui pure tanto stimato, che nelle sue Vindiciæ contro di me lo chiama *Magnum Heineccium*. Molto quì certamente dire io potrei a proposito. E sopra la immortalità dell'anima, che per poco gli pare, non possa con ragion naturale dimostrarsi, forse che non averei che addurgli contro? Non dico già di porgl'in vista l'errore, da molti attribuito al Pomponazio, nostro Professor Bolognese, celebre a' dì suoi, e buon Cattolico anche in quest'articolo, che che ingiustamente ne rumoreggin non pochi; questo nò: ma opporgli però le ragioni e l'autorità di San Tommaso e scuola sua: opporgli le dimostrazioni e asseveranze del Grisostomo, tratte dalla Provvidenza e Giustizia Divina, dove contro i Filosofi che ne dubitano, protesta *eos addubitare an in meridie sit dies*: opporgli fino la dimostrazione di Socrate, e di Platone portata da Tullio nella prima, se non erro, Tusculana, e quella che Cicerone stesso fa più sua dell'altre, e ivi da lui trasportata dal suo libro *de Consolatione*; per le quali abbattere, nulla certamente vagliono le ripugnanti fantasie della materia pensante, e de gli atomi che sian corpi nello stesso tempo e non sian composti di parti, nè quella tampoco, che dedurre pretendesi dall'anima de' Bruti, che non ha conseguenza.

CCLIV. *Come sia, per vincerla, e consolarsi della sua Causa.* Ma non mi piacque giammai, nè piacerammi, dalla recriminazione prendere le difese. Il mio povero libricciuolo si difende da sè. La proposizione mia non solamente errore non è, ma verità, cui pretendo Cattolica; e la cui opposta tengo per certo errore, perchè il Cristiano, che opera virtuosamente per i beni eterni, e non è disposto ad operar virtuosa-

tuosamente, quand' anche in lui non fosse una tale speranza, io l' ho per fedele, sì, ma non perfetto, perchè senza la Carità, è peccatore. Per la Dio grazia, non son poi tanto *expers Misteriorum*, come mi spaccia questo Padre. La preferenza poi della Cristiana Morale sopra la Stoica e sopra qualunque altra Filosofia, anche nel confortar l' uomo tra le avversità di questa vita, io l' ho protestata apertamente; tanto nel parlarne a confronto, quanto prima: l'ho anzi encomiata per incomparabile, per ineffabile. Questo a me basta d' avanzo, per dimostrare ad evidenza essere sommamente ingiusta una sì fatta riprensione. Questa adunque sia, e non altra sarà, la mia risposta. Da questa sola conoscerà il P. Ansaldi, che niuna ragione egli ebbe di porsi a difendere il Sig. di Maupertuis contro di me. Non circa lo scopo, e circa la preferenza della nostra Morale; perchè in ciò non gli contraddissi, ma a lui mi unii in protestarla, in esaltarla. Non circa i mezzi, da quel Signore adoperati per l' intento suo; imperocchè a questi io non contraddissi, se non perchè son falsi. E il falso nè dee, nè può difendersi da chi adottare non vuole la falsità.

Conosco, P. Maestro mio stimatissimo, di essermi un pò troppo abusato della di lei sofferenza; pure confido, che la bontà sua per me non le avrà permesso di punto rallentarla, malgrado la lunga tentazione, che le ne ho dato con tante mie dicerie, e molte inezie. Io le ho fin quì descritto, quanto di più rilevante mi venne in mente, che potrebbe risponderle, ed opporre alle sue *Vindicie Maupertuisiane*, per giustificazione del Ragionamento suo, il Sig. Zanotti. Da ciò ella bene si avvederà, qual sia il parer mio in questa sua letteraria controversia; e quanta forza abbia io dovuto fare per indurmi ad ubbidirle, con rivelarglielo tal qual' era nell' interno mio; e qual pena dell' amore in dover cedere al candore. Se avessi avuto a fare con un amico di animo meno eccelso del suo, più tosto pregato io l' avrei a permettermi il trasgredire i suoi comandi, che palesarmegli di sentimento contrario. Ma dal suo gran cuore, non meno che dalla su- CCLV. *Conclusione.*

periore

periore sua mente, non ha di che temer l'amicizia, nel dimostrare sincerità; anzi sperar ne dee un maggior gradimento, come di un segno di amicizia più soda; e certamente non gradirebbe ella, nè tampoco per vero il terrebbe, un amico, che per mostrarsele parziale, non le parlasse sincero. E poi, qual senso può cagionare il giudizio men favorevole di un uomo, qual son io, di nissun merito, e di niun nome, in un Letterato suo pari; tanto celebre per le sue numerose ed applaudite opere, che meritossi il sommo onore di essere più volte citato con lode, fin da un Benedetto XIV., nostro sommo incomparabil Pontefice; Maestro nostro veramente universale, non per la sola augusta sua Dignità, ma per la sua incredibil dottrina; per cui superati gl'Innocenzj e i Leoni, e tant'altri, io per me non credo, che da *San* Gregorio il Grande in fino a noi, altro avuto ne abbia da pareggiargli la Santa Sede Appostolica. Le dovrà far senso bensì il rozzo ed incolto mio dire, ed un componimento sì malamente proporzionato, che di lui veramente, toltone il *formosa*, può ben dirsene, *desinit in piscem mulier formosa superne*, come del mostro di Orazio; perchè comincia in lettera, quale da principio me la ideai, e poi finisce in tutt' altro. Ma e la confidenza, e la mancanza dell'ozio, e molto più la gentilezza sua, ben mi permettono, senza punto mutargli forma, di mandarglielo tal quale sta, per uno attestato della stima ed amicizia mia.

Roma 16. Ottobre 1755.

IL FINE.

Correttore il Sig. D. Stefano Cavalieri.

Digitized by Google